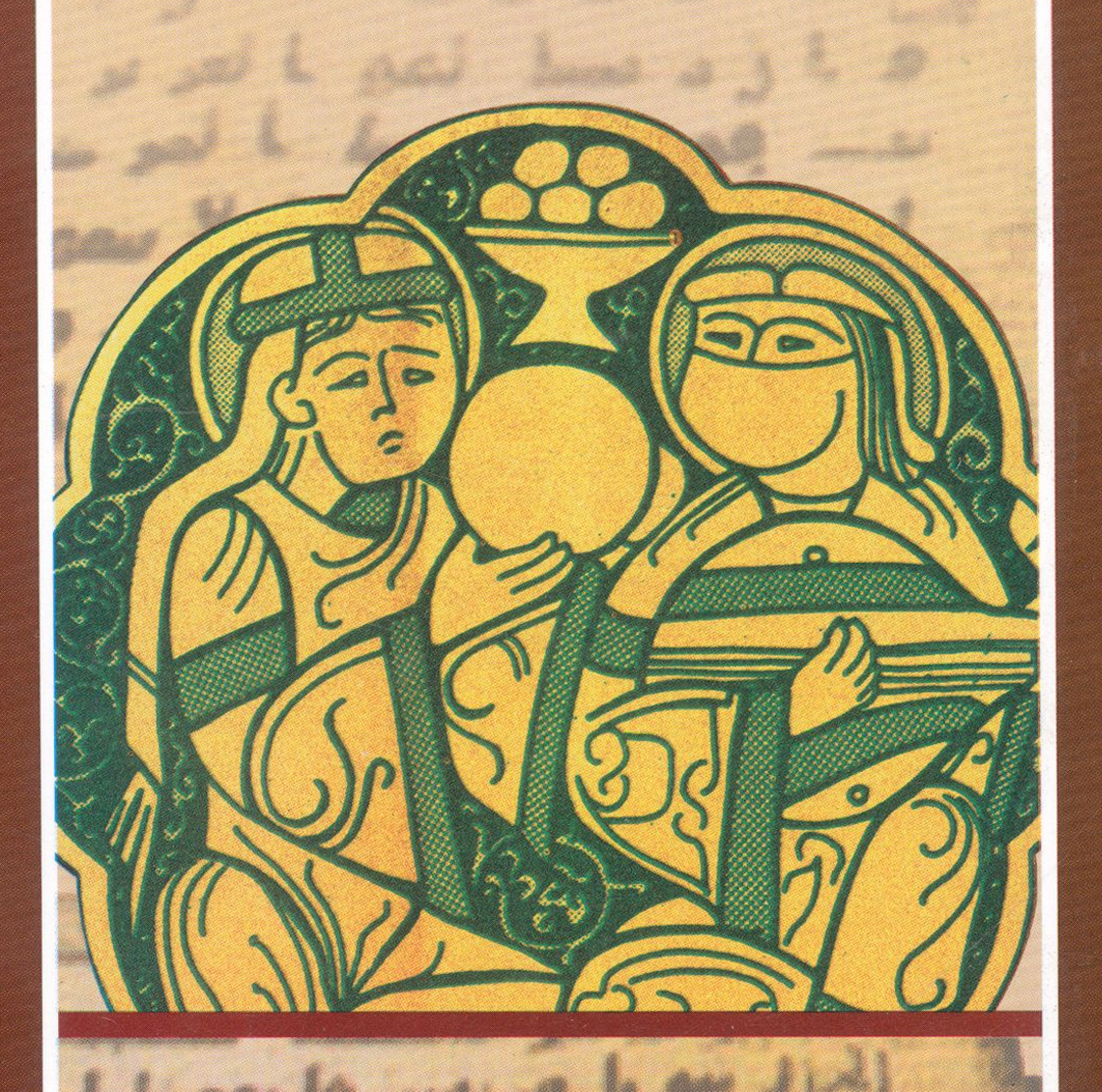
تأليف وترجمة
د. عبد الرحمن بدوى



من تاريخ الإلحاد فى الإسلام







تأليف وترجمة د. عبد الرحمن بدوى

الكتاب : مــن تاريــخ

الالحاد في الاسلام

تأليف و ترجمة : د . عبدالرحمن بدوي

الطبعة الثالثة : ٢٠٠٧

رقم الايداع : ٢٢١٦١ - ٢٠٠٦

الناشر : الشعاع للنشر

المدير المسؤول : عمرو بيومي

---

٢٥ ش الاشبولي – دوران شبرا –

القاهرة – جمهورية مصر العربية –

تليفون : ٠١٢٢٧٢٠٥١٣

تصميم الغلاف : بيمو

كلمة الناشر

لعلنا لا نبالغ حين نقدم هذا الكتاب كواحد من أهم الكتب العربية التى صدرت فى هذا القرن، فالمؤلف فيلسوف بارز ومفكر رائد هو د. عبد الرحمن بدوى، أما الصفحات فرحلة علمية شيقة تضئ أكثر الجوانب إظلاماً فى تاريخنا الإسلامى، ألا وهو «تاريخ الإلحاد فى الإسلام».

من هنا تأتى أهمية هذا الكتاب، ومن هنا تبرز قيمته كبحث نادر يتجول فى هدوء بين أروقة التاريخ كاشفاً الأستار عن كثير من الحقائق والمواقف والشخصيات التى بقيت دائماً فى طى الظلمة والنسيان، بل لعله الكتاب الأول الذى يناقش بمثل هذه الدقة وتلك الموضوعية ظاهرة «الإلحاد» فى الإسلام، مفسراً لأصولها ومبرزاً لتطورها ودارساً لأهم أعلامها، بداية من الزنادقة الأوائل، وانتهاء بعالم كابن حيان أو فيلسوف كأبى بكر الرازى.

الكتاب إذن يتحرك فى منطقة ملغومة محرّمة، ومن ثم كانت دائماً مجهولة وغامضة فى وعينا العربى.. فهنا، نقرأ عن إعدام ابن المقفع لأنه كان زنديقاً، وهناك، نعثر على شذرة لابن الراوندى أشهر ملاحدة الإسلام، أما الكتاب فمن هنا وهناك يأتى جامعاً، شارحاً ومفسراً، وتلك قيمته الأولى.

أما قيمته الثانية، والتى تجعل من صدوره فى هذه الفترة أمراً بالغ الأهمية والضرورة، فهو ذلك الدور الذى يلعبه الكتاب حين يحاول من جديد بعث تلك الحضارة التى كانت ذات يوم أرضاً خصبة تترعرع فى أحضانها جميع الأصوات ومختلف

الاتجاهات، والتى قال عنها «سليم خياطة» بحق: «نسطر افتخارنا وإعجابنا بهذه المدنية الإسلامية السمحة، التى كانت تأذن لأمثال صاحبنا ابن الراوندى بهذا الاجتراء على عقائدها، وبهذا التهجم والتنقص من تفكيرها ودينها، وهى ساكنة هادئة تؤلف الكتب رداً عليه، ودحضاً لما انهال به عليها من حامى اللطمات».

والكتاب إضافةً لذلك يطرح تاريخ «الإلحاد» أمام مئات الكتب التى تطرح تاريخ «الإيمان»، أى أنه يطرح ما يمكن أن نطلق عليه «التاريخ المضاد»، وذلك فى محاولة لبعث الصوت الآخر، وهى محاولة تعمل على نفى تلك الأحادية التى طالما عانى منها الوعى العربى على مدار تاريخه.

ولا شك أن نفى هذه الأحادية من شأنه إثراء الواقع الإسلامى والعقيدة ذاتها، ومن هنا لم يكن عجباً أن تصدر الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى منتصف الأربعينيات ضمن سلسلة للدراسات الإسلامية، كذلك لم يكن غريباً أن يشارك الإلحاد فى بناء الصرح الإسلامى على مدار تاريخه، ولعل منهج المعتزلة فى التفسير يكشف لنا عن ذلك بجلاء، إذ جاء هذا المنهج مثيراً قضية المجاز كرد فعل لما وجهه الملاحدة للقرآن من هجوم على ما يحتويه من تجسيم وتشبيه.

بعد ذلك نشير إلى ما يقدمه الكتاب من إنجاز فكرى عظيم لأولئك الملاحدة من أمثال الرازى وغيره، فهو لا شك إنجاز فكرى قدمته عقولٌ باحثةٌ متأملة وأذهان متوقدة تبحث عن الحقيقة، وذلك بغض النظر عن الرؤى الأيديولوجية، أو الأحكام التى تصفهم بالضلال والانحراف عن طريق الصواب، ومن ثم تبيح لنفسها حقوق المنع والمصادرة لكل ما قدموه من جهدٍ وبحثٍ وفكر.

أخيراً لا يبقى سوى الإشادة بجهد المؤلف، خاصة فى الفصل الأول الذى قدم فيه تحليلاً رائعاً للروح العربية من شأنه أن يفسر الكثير من الظواهر التى لازالت قائمة بيننا حتى اليوم، وهو تحليل يضاف إلى كل ما سبق لبيان أهمية هذا الكتاب، وضرورة أن يُعاد صدوره من جديد فى هذا المنعطف الخطير من تاريخنا المعاصر.

تصدير عام

ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر فى تطور الحياة الروحية، وهى أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة حينما تكون فى دور المدنية؛ وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التى انبثقت فيها. ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها بعدُ أن تؤمن. وإذا كان الإلحاد الغربى بنزعته الديناميكية هو ذلك الذى عبّر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الله»؛ وإذا كان الإلحاد اليونانى هو الذى يقول: «إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت» فإن الإلحاد العربى - وهو الذى يعنينا هنا فى هذا الكتاب - هو الذى يقول: «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء». ذلك أن الإلحاد العربى كان لابد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة، فى تدينها الخاص، بين الله وبين العبد. فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبُعْد كامل فقد وسطت بينهما الكلمة، كلمة الله. وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله؛ بل بالوسيط، وهو النبىّ. لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور فى الحياة الدينية عند الروح العربية.ومن هنا نفهم

كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها. وإذاً فالدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء. وعلى هذا فإن الإلحاد لابد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التى تكوِّن عَصَب الدين وجوهره لدى تلك الروح. وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين فى الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد فى الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق فى الواقع فى النتيجة النهائية بين كلا الموقفين لأن كليهما سيؤدى فى النهاية إلى إنكار الدين؛ فبإنكار الإله عند اليونانى ينتفى التدين، وبإنكار الإله اللامتناهى عند الغربى ينتفى الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربى تزول الأديان. لذا يجب أن نبصر المعنى الخفى المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها، لأنه ما دامت النبوة هى السبيل الوحيد الذى تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه قد قطعت فى الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك.

ولقد كانت الروح العربية فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة قد استنفدت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التى كانت لها من قبل خصوصاً فى المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام الذى توّج هذه الأديان كلها بأن أعطى أكمل صورة للدين قُدِّر لهذه الحضارة العربية بلوغها؛ فكان لا مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة، وهذا ما تم فعلاً فى القرن الثالث والقرن الرابع على وجه التخصيص. وكان هذا التطور ضرورياً

يقتضيه النطاق العضوى للتطور الحضارى؛ أما العوامل الأخرى فعوامل مساعدة فحسب، وليست هى العوامل الحاسمة. وهذه العوامل المساعدة هى الانتقام الشعوبى من جانب المغلوبين وما يستتبعه من تعصب لدينهم القديم، لأن العصبية فى الحضارة العربية كانت تقوم دائماً على أسباب من الدين بحسبان الدين هو العامل الحاسم فى تكوين القوميات والدول فى بلاد تلك الحضارة؛ وهذا يفسرّ لنا السرّ فى ارتباط الشعوبية بالنزعة الدينية،إذ الدين هو المظهر الأكبر فى التراث القومى والعصبية الشعوبية؛ أما فى الحضارت الأخرى فلم تكن الحال على هذ النحو من التوحيد بين الدين والدولة، بل قامت العصبية القومية فى تلك الحضارت بمعزل عن كل عصبية دينية، وفقاً للروح الخاصة بكل حضارة وما نراه من قيمة عليا لديها. وثانى العوامل هو نزعة التنوير التى نشأت فى العالم العربى الإسلامى كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية فى تلك الأصقاع؛ وهى نزعة بدأت من قبل عند نهاية دور الحضارة فى الحضارة العربية، وذلك فى بلاط كسرى أنوشروان مما يتمثل خصوصاً عند بولس الفارسى وعند برزويه إن صح الباب المنسوب إليه فى كليلة ودمنة. وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندى وابن زكريا الرازى إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية هاتيك - وكان شأنها شأن كل نزعة تنوير تقوم دائماً علىَ أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم الأول والأخير والفيصل الذى لا رادَّ لحكمه ولا مُعَقِّب لقضائه فى كل شئ، مما يتمثل فى النزعة العقلية المتطرفة التى نراها فى كل أدوار نزعة التنوير فى جميع الحضارات: فهى كانت كذلك عند نزعة التنوير اليونانية لدى

السوفسطائيين، وفى نزعة التنوير الأوروبية فى القرن الثامن عشر لدى النزعة المعروفة بهذا الاسم والتى كان على رأسها ڤولتير وكَنْت؛ والأمر كذلك أيضاً كما سنرى خلال هذا الكتاب بالنسبة إلى كل ممثلى نزعة التنوير من الملحدين فى الحضارة الإسلامية العربية، وبخاصة عند ابن الراوندى وابن زكريا الرازى.

وتقوم ثانيا على فكرة التقدم المستمر للإنسانية، وهى فكرة أكدها خصوصاً جابر بن حيان فى الحضارة العربية وكانت تمثل اتجاهاً مضاداً للاتجاه السُّنِّى الخالص الذى يرد كل شئ من العلم إلى النبى ويرى فى كل تباعد عن عهد النبى تقهقراً فى العلم وبالتالى فى الحضارة والتمدن، وهذا يفسر لنا السر فى ترتيب العلم ترتيباً تنازلياً من عهد النبى فنازلاً من الصحابة إلى التابعين، ثم تابعى التابعين، وهكذا فى طبقات تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بعدت عن عهد الرسول. وما هذا إلا كنتيجة للصورة التى وضعها أهل السنة للتطور المتقهقر ابتداء من الرسول. فجاءت نزعة التنوير، وبخاصة فى اتجاهاتها الإسماعيلية وفى المذاهب الغنوصية الإسلامية والمذاهب المستورة فى الإسلام عامة، تؤكد عكس هذا الاتجاه وتنظر إلى الإنسانية على أنها تتقدم باستمرار فى خط يسير قدُماً بغض النظر عن البعد أو القرب من الرسل والأنبياء.

وتتصل بتلك الخاصية خاصية ثالثة هى النزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهيَّة والنبوية؛ وإنَّا لنجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة

«بعصابة المُجّان» على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نُوَاس. فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد به إلى السمو بكل ما هو إنسانى أرضى حسى يُشْعِرُ بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضى، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقى، الإنسان الحى المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثاً أن أكّد بشار لصاحبته عبدة أنه «من لحم ودم»، أى أنه كائن حى عينى يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمّه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذباً أو هيكلاً نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعى المتدينون. وإن كان من الملحدين مع ذلك من يئس من الظفر بمعنى الأرض فلاذ بنوع من الزهد المذعن كأبى العتاهية، أو العزوف الكظيم كابن زكريا الرازى.

وأخيراً اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها؛ فاندفع الزنادقة يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة، على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان - أعنى الخليفة - من عذاب، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد. وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التى لم يرضوا بغيرها بديلاً، كما فعل ابن المقفع وصالح بن عبد القدوس ومئات غيرهم على النّحو الذى فصّلناه؛ ويلوح أن الدولة قد آثرت أخيراً أن تحرم هؤلاء من فخر الشهادة فتركتهم أخيراً فى النصف الثانى من القرن الثالث، وطوال القرن الرابع يفعلون ما يشاءون.

وكل هذه الخصائص مجتمعةً تكشف لنا عن تيار روحى خطير فى

داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية، تيار لم نحاول هنا في هذا الكتاب إلا أن نقدّم بعض مواده، وسنتلوها بمواد أخرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام في الإلحاد في الإسلام. فإلى أن يتم جمع هذه الموادّ كلها، سنرجىء الدراسة التحليلية العامة لتلك النزعة التي تعدُّ من أخطر النزعات التوجيهية في الإسلام ومن أطْرَف وأخصب تيارات الإلحاد العالمي في تاريخ الإنسانية الروحي.

سبتمبر سنة ١٩٤٥

عبد الرحمن بدوي

الــروح العــربيــة

خصائص الحضارة العربية

الحضارة كالكائن العضوى الحى، لها ما لكل كائن حى من قانون للميلاد والنمو والانحلال والفناء. فلكل حضارة طفولتها وشبابها، ولها نضجها وشيخوختها. «فهى تنشأ، كما يقول اشپنجلر، فى اللحظة التى تستيقظ فيها روح كبيرة، وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التى توجد فيها الطفولة الإنسانية. وهى تولد فى بقعة من الأرض محددة تمام التحديد، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة. والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من ممكنات على صورة شعوب، ولغات، ومذاهب دينية، وفن، ودول سياسية، وعلوم، فترجع حينئذ إلى الحالة الأولى البدائية. ووجودها الحى نضال باطن قوى من أجل الاستيلاء على القوى الخارجية فى الطبيعة المختلطة المبهمة، وعلى الغريزة الداخلية التى لاذت بها هذه القوى مع ما تنطوى عليه من حقد وحنق». فهذه الروح تبدأ بأن تحقق ما تحتويه من قوى ، وتستمر فى هذا التحقيق شيئا فشيئا طالما كانت بها إمكانيات وقوى خصبة، حتى إذا أتت على نهايتها كان ذلك إيذاناً بأنها بلغت أقصى ما تستطيع أن تصل إليه، وحينئذ تنتقل من دور الخلق والإبداع إلى دور الاستهلاك والتبديد: والدور الأول يسمى بالحضارة بمعناها الضيق،

والدور الثانى يسمى بدور المدنية. والدور الأول، وهو الحضارة، يمتاز بأن الروح فيه متجهة إلى باطنها وما يحتويه هذا الباطن من قوى زاخرة فياضة، بينما الروح فى دور المدنية تتجه إلى الخارج. وهذه الميزة الأولى تظهر فى الناحية السياسية بأن يمتاز الدور الأول بتكوين الدويلات المستقلة أو الدول المحددة تمام التحديد، بينما يدفع النزوع نحو الخارج إلى إنشاء الإمبراطوريات الواسعة؛ وفى الناحية الروحية نجد النزعة العقلية، بمعنى الإيمان المطلق بالنتائج التى يصل إليها العقل الذى يحلل وينقد، هى السائدة فى تفسير الأشياء فى دور المدنية، بينما المعقول واللامعقول غير منفصلين فى دور الحضارة، فتغلب النزعة الصوفية العميقة.

فلنأخذ الآن هذا التعريف ولنحاول تطبيقه على الحضارة العربية.

وهنا يجب أن نحدد أولاً المقصود بقولنا الحضارة العربية. فإن المؤرخين قد اعتادوا حتى اليوم ألا يطلقوا الحضارة العربية إلا على تلك الحضارة التى بدأت بالإسلام، وانقسموا حيالها إلى فريقين: فريق يجعلها حضارة مستقلة قد كونت دورة تامة مقفلة على نفسها، وفريق حاول أن يربط هذه الحضارة بالحضارة اليونانية الرومانية أو بحضارة البحر المتوسط بوجه عام. أما الفريق الأول فهو الفريق الشائع العام، لكن رجاله لم يحاولوا أن يبينوا كيف تكون الحضارة العربية المفهومة بهذا المعنى حضارة تامة مقفلة، ومرجع ذلك إما إلى جهل هؤلاء بفلسفة الحضارات، وانعدام الحاسة التاريخية لديهم، مما جعل رأيهم هذا رأياً ساذجاً قد أعفى الباحث من مهمة مناقشته ونقده؛ وإما إلى أنهم استعملوا كلمة «حضارة» فى معنى غامض غير مفهوم لديهم ولا محدود.

أما أصحاب الرأى الثانى وهو الذى يريد أن يربط الحضارة العربية بالحضارة اليونانية الرومانية فعلماء ممتازون قد حاولوا تأييد ما ذهبوا إليه بحجج قوية تجمع بين دقة النظرة وسعة الاطلاع. ولهذا يجدر بنا أن نتأمله بعناية ودقة.

من أشهر القائلين بهذا الرأى كارل هينرش بِكَر. فقد ألقى محاضرة فى مؤتمر المستشرقين الألمانيين سنة ١٩٢١ بعنوان «الإسلام كجزء من تاريخ للحضارة عام»، حاول فيها أن يربط تاريخ الحضارة الإسلامية بالتاريخ الأوروبى. إن المقياس الذى نقيس به اشتراك شعوب مختلفة فى حضارة واحدة هو، فى نظر بِكَرّ، تشابه الأسس الحضارية التى تقوم عليها حضارات هذه الشعوب. فإذا اتفقت جملة شعوب فى هذه الأسس، فإنها تنتسب جميعاً لحضارة واحدة. ويقصد بِكَرْ بهذه الأسس التراث المشترك فمهما اختلفت الشعوب من الناحية الجغرافية أو الناحية الجنسية، فإنها تعتبر مكونة لدائرة حضارة واحدة إذا كان التراث الذى يكوِّن أساسها الحضارى واحداً. لأن العوامل الجغرافية والجنسية عوامل مساعدة أو مقاومة، لكنها ليست عوامل حاسمة.

فإذا نظرنا إلى الحضارة الإسلامية تبعاً لهذا المقياس وجدنا أن هذه الحضارة تقوم على أسس حضارية ثلاثة هى، أولا: الشرق القديم خصوصاً فيما يتصل بالنبوة السامية والشريعة الموسوية والثنائية والتصورات الأخروية الفارسية، والصورة التى رسمها البابليون للكون، والأساس الثانى هو الحضارة اليونانية الرومانية على صورة الهلينية وبخاصة فيما يتعلق

بالحياة اليومية وبالعلم والفن؛ والأساس الثالث والأخير: المسيحية بما لها من عقائد وتصوف. فإذا قارنا هذه الأسس بالأسس التى تقوم عليها الحضارة الأوروبية لوجدنا أن الأسس واحدة ولا اختلاف إلا فى الطابع الجنسى ونجاح التطور. والحضارة الأوروبية تقوم على أساس أربعة هى: النبوة السامية، والحضارة اليونانية، والنزعة الإمبراطورية القديمة، والعصور الوسطى الغربية وخصوصاً الجرمانية. فإذا أضفنا إلى هذا الصلات التاريخية العديدة التى نشأت عن امتداد الحضارة اليونانية الرومانية إلى البلاد التى ستكون فى المستقبل مسرح الحضارة الإسلامية وعن انتشار الروح السامية فى أواخر الإمبراطورية الرومانية، وامتداد الغزو الإسلامى حتى تور وروما وفيينا، وتبادل الغزوات من جانب المسلمين والصليبيين، وتأثير الشعر الغنائى العربى والفلسفة الإسلامية ورحلات الفرسان من الشرق إلى الغرب، فضلاً عن أن البحر المتوسط مسرح مشترك لكلتا الحضارتين – فللحضارة الإسلامية مركز ممتاز من هذه الناحية على الشرق، نظراً لمركز بلدانها المتوسط بين الشرق وبين أوروبا.

وكل ما هنالك من اختلاف بين هاتين الحضارتين فى نظر بِكرَ هو نجاح هذا التراث فى أوروبا فى إيجاد النزعة الإنسانية التى بفضلها تكونت أوروبا الحديثة، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى إيجاد نزعة مشابهة للنزعة الإنسانية فى البلاد الإسلامية، مع أن الأحوال فى هذه البلاد كانت شبيهة بتلك الموجودة فى أوروبا إبان عصر النهضة. فقد كان فى البلاد الإسلامية أمراء يعتنون بالعلوم والفنون ويشجعون العلماء وأصحاب الفن، كالأمراء

الذين شجعوا على إيجاد النهضة والنزعة الإنسانية فى أوروبا. كما كان فى البلاد الإسلامية نزاع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا. بل كان نصيب العالم الإسلامى من التراث اليونانى أكبر من نصيب العالم الأوروبى، مع أن النزعة الإنسانية والنهضة مرتبطتان بهذا التراث أشد الارتباط.

وإنما أنتج هذا التراث فى العالم الإسلامى أشياء تختلف كثيراً عما أنتجه العالم الأوروبى، بل إن الأشياء التى اتفق كلا العالمين فى أخذها عن هذا التراث صبغها الواحد منهما بصبغة أخرى غير تلك التى صبغها بها الآخر، وكان هذا الاتفاق أحياناً اتفاقاً فى الاسم فقط دون المضمون والمعنى. فـ «المدينة» اليونانية، بالمعنى المحدد لها فى الحضارة اليونانية، قد قضى الإسلام عليها ولم يعد فى الإسلام مدينة تعادل المدينة اليونانية أو تشابهها. بينما الحال على خلاف ذلك فى أوروبا. فمهما يكن من شأن الطريقة التى نشأت بها الحياة السياسية والثقافية فى مدن العصور الوسطى فى إيطاليا أو فى ألمانيا، فإنه كانت تحيا فى هذه المدن إرادة الحياة عينها التى وجدت فى «المدينة» اليونانية، على الرغم من اختلاف المظاهر الخارجية. فالإسكندرية أو المدائن أقرب بكثير إلى البندقية وميلانو منهما إلى بغداد أو القاهرة. لأن فكرة المواطن الحر لم توجد فى هاتين المدينتين الأخيرتين، بينما هى أساس الحياة فى المدينة اليونانية وفى المدينة الأوروبية فى العصور الوسطى. وجماعات الإخوان التى وجدت فى العالم الإسلامى، وإن قامت على شئ يشبه فكرة الإيروس اليونانية، فإنها تختلف عن جماعات الإخوان فى أوروبا. لأن جماعات الإخوان فى العالم الإسلامى

كان مبدأ الأخوة فيها لا يصدر عن الذات أو الأنا. وإنما كان يصدر عن الآخرين. والكنيسة الغربية وضعت نفسها موضع الوارثة للإمبراطورية الرومانية. ولكن الكنيسة الغربية تختلف عن فكرة «الأمة» فى الإسلام كل الاختلاف. ونجد هذا الاختلاف عينه فى الإحساس الفنى والتصوير الخيالى. فإذا كان من الصحيح أن ابن عربى قد أثر فى الكوميديا الإلهية لدانتى، فإن الصور الشعرية تختلف اختلافاً كبيراً يؤذن باختلاف الروح بين الاثنين. فصور ابن عربى صور تجريدية عارية عن الشخصية، بينما صور دانتى صور حية ذاتية.

وهكذا نجد اختلافاً بيناً فى كل الميادين بين نتاج التراث اليونانى فى العالم الإسلامى ونتاجه فى العالم الأوروبى. فكيف نفسر هذا الاختلاف؟

هنا نجد بِكرَ يتردد في الإجابة على هذا السؤال فى هذه المحاضرة ويتساءل ألا يمكن أن يرجع هذا إلى اختلاف جنسى بين الشعوب الأوروبية والشعوب الإسلامية. ولكنه لا يستطيع أن يؤكد هذا التعليل وإنما يكتفى بأن يختم هذه المحاضرة بقوله إنه يرى أن يكون الإسلام جزءاً من تاريخ الحضارة الأوروبية لسببين: إمكان المقارنة بشكل واضح بين العالم الإسلامى والعالم الأوروبى فى تأثر كُلٍّ بتراث واحد، وكثرة التأثيرات التاريخية المتبادلة بين كلا العالمين.

ولكنا نراه فى محاضرة أخرى ألقاها بعد عشر سنين من محاضرته الأولى يجيب عن هذا السؤال بلهجة حاسمة قاطعة فيرجع هذا الاختلاف فى موقف كل من العالمين الإسلامى والأوروبى إزاء التراث اليونانى الرومانى

إلى العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية، ثم إلى ما هو أهم من هذا كله وهو اختلاف العقليتين، فإن العالم الإسلامى لم يأخذ من التراث اليونانى إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية. «وكل شئ كان نصيب الروح اليونانية فى صوغه أكبر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله، وكل ما كان يونانياً بحتاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق»، بينما العالم الأوروبى قد تعلق فى عصر النهضة أكثر ما تعلق بهذه الأشياء التى تعبر تعبيراً صحيحاً عن الروح اليونانية، وكان تعلقه بها الطابع الرئيسى لعصر النهضة، لأن النهضة لم تكن فى الواقع علمية بقدر ما كانت فنية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن هذا التطور فى فكر بِكر. أو ليس من شأن هذا التطور أن يقضى على الفكرة الأولى التى نادى بها وهى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تدخل فى نطاق تاريخ الحضارة الأوروبية؟ إنه يتحدث عن اختلاف فى العقليتين، اختلاف قد جعل الحضارة فى العالم الإسلامى متمايزة كل التمايز من الحضارة فى العالم الأوروبى، فما معنى هذا؟

معناه أن المقياس الذى اتخذه بِكرَ ليس المقياس الصحيح، وإذا كانت الحال كذلك فيجب أن توضع المسألة من جديد وضعاً آخر، لأن نظريته كلها تقوم على أساس هذا المقياس.

والواقع أن الباحثين، خصوصاً فى أواخر القرن الماضى، قد أساءوا استخدام هذا المقياس إلى حد بعيد، فراحوا يبحثون عن المشابهات بين

الحضارات المختلفة، وحاولوا أن يرجعوا هذه المشابهات إلى تأثر الحضارة الواحدة بالحضارة الأخرى وأجهدوا أنفسهم فى اكتشاف هذه الاستعارات أو السرقات حتى جعلوا الحضارات والناس جميعاً لصوصاً ناهبين. وأعمتهم هذه النزعة فأفقدتهم كل حاسة للتمييز، حتى أصبح التشابه فى اللفظ كافياً للتشابه فى كل شئ آخر. وليس من شك فى أن هذه النزعة نتيجة من أسوأ نتائج المنهج الآلى فى تفسير الأشياء، وهو الاتجاه الذى ساد عصر الوضعية. فإنه إذا كان من الممكن أن نأخذ بهذا الاتجاه فى العلوم الطبيعية، فلا يمكن مطلقاً أن نأخذ به فى العلوم الروحية وعلى رأسها التاريخ. لأن هذه النزعة تفقد كل شئ روحه، وتحيله إلى مادة خالصة، بينما البحث هنا موضوعه الروح، فإذا فقدتها فقدت كل شئ تقريباً.

ألا إن شيئاً من الإحساس التاريخى لكاف بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الأشياء التى يخيل إلى هؤلاء الباحثين أنها واحدة أو متشابهة. ولهذا رأينا الباحثين فى أوائل قرننا هذا يثورون على المنهج الفاسد، وينادون بوجوب التمييز ويطالبون بتوفر الحاسة التاريخية لكل من يتصدى للبحث فى التاريخ، حتى لا يخلط بين الأشياء هذا الخلط الشنيع.

هذه الثورة الجديدة فى النظرة إلى التاريخ بلغت أوج شدتها عند اشپنجلر. إن اشپنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الأخرى، وأن ما يخيل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهرى لا يكاد يتجاوز حد اللفظ. فالحضارة اللاحقة لا تأخذ عن الحضارة السابقة غير طائفة قليلة جداً من الأشياء، ولا ترتبط

يها إلا بـ ـار لا يكاد يذكر من الروابط. بل إن هذه الأشياء التى تأخذها الحضارة الواحدة عن الحضارة الأخرى لا تأخذها منها كما هى بدون تمييز، بل تختار ما يتلاءم وإياها، أى ما يتفق وروحها. وحتى هذا الذى تأخذه لا تلبث أن تحيله وتبدل فيه حتى يتكيف وروحها تكيفا تاماً. لأن روح كل حضارة مختلفة عن روح غيرها من الحضارات أشد الاختلاف. فإذا كانت الأشياء التى تصدر عن حضارة من الحضارات تمثل روح هذه الحضارة فلابد لكل حضارة تحاول الأخذ من حضارة أخرى أن تحيل هذه الأشياء إلى طبيعتها، ومعنى هذا بعبارة صريحة أن تخلقها خلقاً جديداً. فكل تأثر إذاً هو فى الواقع تغيير، سواء أكان هذا التغيير نحو الأحسن أم كان نحو الأسوأ. فالحضارة الواحدة إذاً لا تأخذ من حضارة أخرى غير الأشياء التى تتفق وروحها، وهى لا تلبث من ناحية أخرى أن تحيله إلى طبيعتها إحالة تكاد تكون مطلقة. ولنضرب لهذا مثلاً بتأثر الحضارة اليونانية بالحضارة المصرية فى الفن. فإن الحضارة اليونانية لم تأخذ من الفن المصرى أهرامه ولا مداخل معابده، ولا مسلاته، وإنما اكتفت بأن أخذت شيئاً من أسلوب التماثيل والأعمدة. وحتى هذا الذى أخذته قد بدلت فيه تبديلاً يكاد يقضى على كل ما يميزه وهو روحه: فما أبعد الفارق بين الأعمدة المصرية والأعمدة الدورية، وما أكبر الاختلاف بين التماثيل المصرية وبين تمثال يونانى كتمثال قاذف القرص! فالأصل إذاً فى كل هذه الاقتباسات روح الحضارة التى تقتبس.

فلا يجب أن نخدع إذاً بتأثير الحضارة فى الحضارات، بل يجب

أن نقومه التقويم الصحيح على أساس أن لكل حضارة روحها الخاصة، وأن الاشتراك في التراث لا يدل على شئ بالنسبة إلى روح من يشتركون في هذا التراث. وبهذا نكون قد قضينا نهائياً على المقياس الذى اتخذه بِكرَ، وعن طريقه خيل إليه أنه يستطيع أن يثبت أن الحضارة الإسلامية يمكن عدها جزءاً من الحضارة الأوروبية.

لكن ليس معنى هذا أن الحضارة الإسلامية حضارة قائمة بذاتها تكوّن دائرة حضارة مقفلة، وإنما هى جزء من حضارة كبيرة هى إحدى الحضارات الثمانى الكبرى التى بيّنها اشپنجلر وحلّل روح الثلاث الرئيسية منها. هذه الحضارة هى التى سماها اشپنجلر باسم «الحضارة العربية». وأغلب الظن أنه سماها بهذا الاسم لأن الحضارة العربية هى أهم جزء فى هذه الحضارة الكبرى.

والآن، فلنعد إلى التعريف الذى ذكرناه فى أول كلامنا كى نعرف ماهية وخصائص هذه الحضارة.

يقول هذا التعريف إن لكل حضارة تربتها الخاصة المحددة تمام التحديد. فما هى هذه التربة بالنسبة إلى الحضارة العربية؟

هذه التربة واسعة: فهى تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرّها؛ ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية؛ ومن الشرق تحد بنهر سيحون أى تشمل إيران كلها. وفى أقصى الجنوب نجد بلاد العرب، وفى أقصى الشمال من هذه التربة مدينة بيزنطة. فهذه التربة هى بوجه عام تلك المنطقة التى صبغها الإسكندر بالصبغة الهلينية،

والتى ارتقت [illegible] الرئيسية وهى الإسكندرية وأنطاكية والرّها وإفسوس وبيزنطة والمدائن فى الوقت الذى كانت فيه مدن الغرب تعانى دور الفناء والاضمحلال؛ فقد أصبحت هذه المدن مدناً عالمية امتلأت بالكاتدرائيات والأسواق والمبانى الضخمة.

هذا حدها من ناحية المكان. فلنبحث فى حدها من ناحية الزمان. قلنا إن كل حضارة تولد فى اللحظة التى فيها تستيقظ روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التى توجد فيها الطفولة الإنسانية. وروح الحضارة العربية قد استيقظت فى السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد المسيح: فإن هذه الفترة هى الربيع بالنسبة إلى الحضارة العربية. ولكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التى استيقظت فى أحضانها، وهى الطفولة التى تتمثل فى الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالى سنة ٧٠٠ ق. م لأول مرة، ثم تظهر هذه الطفولة مرة ثانية حوالى سنة ٣٠٠ ق. م. مع هذه التيارات التى كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب، وفيها وجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة، والتصويرات المختلفة للجنة والنار والآخرة بوجه عام، مع ماصاحب ذلك من التبشير بنبى يبعث. ثم تولد روح هذه الحضارة فى القرون الأولى للمسيحية بميلاد روح الأسطورة فالروح العربية تصوغ حول زرادشت أسطورة: تنبعث منه ضحكة تصعد إلى السماء وتتجاوب بها أنحاء الوجود؛ والحواريون يصاغ حولهم أساطير تملأ بضجيجها المدن على البحر المتوسط، والعالم اليهودى يحيك من جديد قصص داود والآباء الأولين، ويرتفع الوثنيون الهلينيون

بفيثاغورس وهرمس وبِلّنياس الطوانى إلى مرتبة أنصاف الآلهة. ثم تستمر روح الحضارة فى إظهار ما تحتويه من قوى خصبة زاخرة، فتنشأ المذاهب أو الأديان الجديدة. فينشئ مانى فى القرن الثالث فى أيام الملك سابور ديناً أو مذهباً دينياً جديداً، يكون جامعاً بين كل المذاهب الدينية التى أنتجتها الروح العربية حتى وقته، ويأتى القرن الرابع فتثبت المذاهب الدينية وترسخ أقدامها فتصبح المزدكية دين الدولة فى أيام الملوك الساسانيين، وفى روما تصبح عبادة مِثْرا الديانة السائدة وذلك فى أيام ديوكليسيان، ثم يجعل قسطنطين الديانة المسيحية الديانة الرسمية للدولة الرومانية، وهكذا الحال أيضاً فى مملكة سبأ وأكسوم. وبهذا ينتهى ربيع هذه الحضارة.

حينئذ كان لابد لهذه الروح أن تبلغ أوجها وأن تحقق كل ما فيها من ممكنات فيأتى دين يسود الأديان كلها، ويأتى شعب سياسى يغزو هذه المناطق ويعقد لها لواءً واحداً. فكان هذا الشعب هو الشعب العربى، وكان هذا الدين هو الإسلام. فتكونت بهداية هذا الدين وبفضل طبيعة هذا الشعب الحضارة الإسلامية التى هى القمة العليا التى بلغتها الحضارة العربية، والتى بلغت أعلى نقطة قدر لها أن تصل إليها حين طرق الصليبيون أبواب بيت القدس واستطاعوا أن يمروا به مسرعين. لكن هذا الحادث عينه كان إشارة لانحلال الحضارة العربية، وإيذاناً بميلاد الحضارة الأوروبية.

هذه الحضارة العربية لها روحها الخاصة التى لا تشاركها فيها أية حضارة أخرى، والتى سادت جميع فروعها من بيزنطية وفارسية وإسلامية. فلكى نفهم إذاً روح الفرع الذى يعنينا الآن من هذه الحضارة العربية الكبرى، ينبغى أن نبين الخصائص الرئيسية لروحها.

أول خاصية من خصائص هذه الروح التفرقة الواضحة التى تضعها بين النفس والروح، وهى تفرقة رئيسية نجدها واضحة في كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله مصدرها الملكوت الأعلى والنور، بينما النفس مختلطة بالجسم وبالتراب وتعلوها الظلمة؛ والأولى مصدر الخير، والثانية مصدر الشر: فما صدر عن الأولى فهو حسن؛ وما صدر عن الثانية فقبيح. والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين. ولما كانت هذه الروح صادرة عن الله، فهى من أجل ذلك روح واحدة بينما النفوس فردية مختلفة. وهذه الروح تعبر عن نفسها فى الناس عن طريق «الكلمة»، فالكلمة هى رسول هذه الروح العليا للناس.

ومن هنا فإن الروح، وهى واحدة بين الناس جميعاً، هى مصدر الخير. فليس للإنسان إذاً إلا أن يفنى فى هذه الروح، وأن ينكر نفسه كل الإنكار، لأنها مصدر الشر والظلمة. ولهذا فإن روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار، لأنها تفنى الذات فى هذه القوة العليا، وترى فى هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسى، وعلى هذا الأساس يجب أن يقوّم كل شئ. فكل ما كشف عن ذاتية، أو اتجه نحو توكيد الذاتية فهو شر. ففى الأخلاق لا شئ أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة العليا؛ وفى الجمال الجميل هو ما مثّل هذه الروح أو دفع إلى الارتفاع إليها؛ وفى المعرفة كل معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وإنما المعرفة الحقيقية هى تلك التى تصدر عن هذه الروح المشتركة، أى تلك التى تصدر عن الإجماع، لا عن الحكم الفردى.

والآن، نستطيع أن نتبين هذه الخاصة والنتائج المترتبة عليها بوضوح

فى مظاهر الحضارة العربية الرئيسية وهى الفن والدين والقانون والسياسة.

أما الفن: فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن انعدمت الفنون التجسيمية فى الحضارة العربية من تصوير ونحت، لأن فى تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية، وهذا مالا يتفق وروح هذه الحضارة. وإنما أنتجت لهم عن طريق الألوان نوعاً خاصاً هو أكبر توكيد للروح المنافية للذاتية العاملة على القضاء عليها، وهذا النوع هو ما يسميه الإفرنج باسم «الأرابسك». ولما كان هذا النوع من الفن هو أعظم ممثل للروح العربية إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان، فجدير بنا أن نتأمله قليلاً. إن النموذج الأول لهذا النوع نشاهده فى الفن البيزنطى، وفيه نرى واضحاً الفارق بين الروح العربية والروح اليونانية. فكل من الروحين قد استعانت فى هذا النوع من الفن بطريقة تكرار ورقة الشجرة المعروفة بشوكة اليهود (الأكنتة). ولكن يظهر فى الفن اليونانى واضحاً أن كل ورقة لها كيانها وجسمها المستقل، أى لها ذاتيتها، إن صح هنا هذا التعبير، بينما الفن البيزنطى يحلل ورقة شوكة اليهود إلى شبكة من الخطوط غير محدودة تملأ مسطحات كاملة، مما يسلب الورقة كل استقلالها بكيانها الخاص. أما «الأرابسك» فهو كما يقول اشپنجلر بلا جسم، بل ويسلب الشئ الذى يرسم عليه جسمه، وذلك بأن يغطيه بتكرارات كثيرة. وإن «للأرابسك» لخاصية أخرى ليست صادرة مباشرة عن الروح العربية العامة بل عن التمايز البسيط الذى للشعب العربى عن هذه الروح العامة، ولهذا فلن نتحدث عن هذه الخاصية إلا حين نبين هذا التمايز.

فإذا انتقلنا من الفن إلى الدين، وجدنا أن هذه الخاصية هى الخاصية الرئيسية فى كل الأديان السماوية، ولهذا نشأت كل هذه الأديان فى بيئة الروح العربية. ومن أجل هذا نرانا فى غير حاجة إلى بيانها فى هذا الميدان.

وهذه الخاصية نجدها واضحة كل الوضوح فى القانون. فإن القانون القديم، اليونانى والرومانى، صادر عن الذاتية، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه كنتيجة لتجاربهم العملية، بينما الروح العربية تعدّ القانون صادراً عن القوة العليا أو الله. ولهذا لا تجد الروح معنى لهذه التفرقة التى يضعها القانون الرومانى بين القانون الوضعى (Jus) والقانون الإلهى (fas)، ما دام مصدر القانون واحداً. وإذا كان القانون صادراً عن الله، فيصدر عنه إذاً على شكل «كلام» له، أى على شكل كتب مقدسة فيها بيان أوامره ونواهيه، ولهذا فإن مهمة القاضى فى الروح العربية تختلف تمام الاختلاف عن مهمة البريتور عند الرومان، لأن مهمة الأول مهمة الشارح، بينما مهمة الثانى مهمة من يستخلص القانون من الأحوال العملية والحوادث التى تقع. وإذا لم يكن فى كلام الله ما ينطبق على الحالة المعروضة على القاضى، فليس له أن يحكم بنفسه، بل لابد من الإجماع. ولهذا عد الإجماع دائماً المصدر التالى مباشرة للكتب السماوية.

وأخيراً نرى نفس الخاصية متحققة فى ميدان السياسة. فالحكم دائماً يجب أن يكون مستمداً من هذه القوة العليا، وإلا فسد الحكم. ولهذا اعتبر الحاكم دائماً رجل دين، وجمع الحاكم فى نفسه بين السلطة الدينية

والسلطة الدنيوية، وفكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لما نقول. ثم إن فكرة هذه الروح عن هذه الدولة ليست هى الفكرة المعروفة عن الدولة بمعنى أن الدولة حدود سياسية فحسب، بل الدولة هى الأمة المؤمنة.

تلك هى الخصائص العامة الرئيسية للروح العربية كما تتمثل فى هذه المظاهر التى تعبر عنها. وهى واضحة أجلى وضوح فى هذه الحضارة الجزئية التى هى كما قلنا من قبل أعلى درجة وصلت إليها الحضارة العربية.

إلا أن العامل الجنسى له أثره ولابد من اعتباره. فليست الشعوب المختلفة التى أنشأت الروح العربية العامة متساوية فى تمثيلها لهذه الروح، بل تختلف بحسب أجناسها، ولما كان العرب هم الذين يعنونا فى هذا المقام فلنتحدث الآن عن خصائص هؤلاء.

اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً فى بيان الطابع المميز للرجل العربى. وعندنا أن خير من اكتشف هذا الطابع «لَسِّن» الذى قال إن الطابع المميز للعربى هو سيادة الإرادة فيه على ملكتى النفس الأخريين وهما العاطفة والعقل. فملكات العربى الروحية مرتبة على أساس أن الإرادة هى الملكة السائدة، ويليها العاطفة، وفى النهاية يأتى العقل. والإرادة إذا سادت فى الإنسان اتصف بالقدرة والشجاعة على القيام بالأعمال الخطيرة، واتصف بالحزم وسرعة التنفيذ. لكن هذه الإرادة إذا لم يحكمها العقل كانت إرادة مندفعة لا تعرف لها غاية معلومة، كما أنها تعنى عند أصحابها العجز عن القيام بالأعمال الروحية، أى على الإنتاج الروحى، وهى فى الواقع تطبع صاحبها بالطابع العملى، وتصرفه عن التأمل النظرى. ومن أجل هذا نرى أصحابها فقراء فى العلوم النظرية، أغنياء فى العلوم العملية. وإذا كانت

العاطفة فى المرتبة الوسطى وليس العقل فى المرتبة الأولى، فإن صاحب هذا النوع من التركيب الذهنى يعوزه الخيال . لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل.

فإذا نظرنا إلى مظاهر الحضارة العربية من هذه الزاوية استطعنا أن نفسر ما كانت عليه هذه المظاهر.

فإن الفن العربى لم يستطع أن ينشئ الملاحم أو الروايات التمثيلية لأن العربى يعوزه الخيال. وما انتجه هذا الفن يكشف عن ذلك الطابع الذى ذكرناه آنفاً وهو سيادة الإرادة على بقية الملكات العقلية، فإن أوضح نتاج فنى للروح العربية الخاصة هو القوس على شكل نعل الحصان. فإذا تأملنا هذا القوس وجدنا أنه ذو نتوء يخرج على العمود المرتكز عليه. وهذا النتوء لا تقتضيه قوانين الاستاتيكية وإنما يبدو خارجاً على هذه القوانين. وما يحفظ القوس على هذا الشكل هو قوة الإرادة. ونحن قلنا إن هذه الإرادة إرادة غير موجهة، وهذا نراه واضحاً فى النتاج الثانى الممثل للروح العربية الخاصة أصدق تمثيل، وهو «الأرابسك» الذى تحدثنا عنه منذ حين. إذ يشاهد فى هذا الأرابسك أنه ليس بذى اتجاه لأنه يمكن أن يتخذ أى اتجاه، كما لاحظ الفرد روزنبرج، فهو يدل على إرادة، وفى الآن نفسه يدل على أن هذه الإرادة هى إرادة غير موجهة.

وإذا كانت العلوم النظرية فى الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول، فالعلة هى تلك الخاصية التى ذكرناها وهى سيادة الإرادة وقيام العقل فى المرتبة الأخيرة للملكات النفسية. وهذا يفسر لنا بوضوح كيف أن العرب هم الذين قدموا الثروة العربية الثالثة وهى

الشريعة إلى جانب الدين واللغة. فالشريعة علم عملى، لذا استطاع العرب أن يبرعوا فيه.

أما السياسة فقد برز العرب فى ميدانها العملى لا النظرى أعظم تبريز. وذلك لأن السياسة العملية بمعنى الغزو والفتوح هى الميدان الحقيقى لنشاط الإرادة، ومن هنا نستطيع أن نفسر إلى حد كبير هذه السرعة الهائلة التى تمت بها الفتوح العربية، فهى لا تفسر إلا بهذه الإرادة الجامحة القوية. أجل، كان نشر الدين عاملا مهما من بين العوامل التى أنتجت هذه السرعة، ولكن نصيب الإرادة العربية كان أكبر من نصيب الدعوة الدينية. فإن عمراً بن العاص أو خالداً بن الوليد هو الذى فتح ما فتح من ممالك، لا عبد الله بن عمر وأمثاله من المتدينين المؤمنين فحسب. كما أن الطريقة التى سار عليها هذا الفتح تدل على ما فى هذه الإرادة من عدم توجيه من ناحية العقل. لأن غزو الممالك لم يأت عن خطة مرتبة نفذت أجزاؤها الواحد بعد الآخر بطريقة منطقية، وإنما اندفع الغزاة نحو الشرق والشمال والجنوب دفعة واحدة كالسيل الجارف.

ولو أن الحضارة الإسلامية تكونت من الجنس العربى وحده، إذاً لامتازت فقط بهذه الميزات عن بقية شعوب الحضارة العربية العامة، ولكنها جمعت بين شعوب أخرى غير الشعب العربى، مما جعلها حضارة خصبة متنوعة، تنوعاً لا يظهر إلا بعرض مميزاتِ هذه الشعوب الأخرى الجنسية وبيان أثر هذه المميزات فى تكييف الحضارة الإسلامية تكييفاً خاصاً، ولكنى أظن أن ها هنا ليس مجال هذا البيان.

بواكير الإلحاد

الزندقة

للزندقة فى الإسلام تاريخ شائق، عُنى المستشرقون بدراسته عناية فائقة، فكتبوا فيه الرسائل القصيرة أو المقالات الطويلة المستفيضة التى تظهر باستمرار وأغلب ما فيها جديد طريف. لكنهم لم يبلغوا من هذا كله شأواً بعيداً، ولم يستطيعوا حتى اليوم أن يلقوا ضوءاً قوياً ساطعاً على أغلب نواحيه.

عُنوا بدراسة هذا التاريخ لأنه بدون إيضاحه وتعمقه لن نستطيع أن نفهم كيف نشأت بعض النظريات فى علم الكلام بل بعض المذاهب الكلامية التى ازدهرت خصوصاً فى القرنين الثانى والثالث للهجرة، إذ أن الكثير من نظريات مذهب كمذهب المعتزلة لا يمكن أن يفهم بدون معرفة هذه الخصومات الكثيرة العنيفة التى كانت تقوم بين كبار المعتزلة وبين الزنادقة، والتى كان يثيرها هؤلاء الأخيرون فيُضطر أصحاب الاعتزال إلى أن يتخذوا موقفاً بإزائها خاصاً. حتى إنه لو أتيح لنا أن نبحث فى تكوين النظريات المختلفة التى يشتمل عليها مذهب المعتزلة بحثاً دقيقاً، يتابع تطوره ويرسم المنحى الذى عليه سار، إذاً لوجدنا للزندقة أكبر الأثر وأعظم الخطر فى هذا التكوين.

كما أننا لا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الحركة السياسية الحضارية التى ظهرت خصوصاً فى أوائل حكم العباسيين، وأعنى بها حركة الشعوبية. وبدون أن نذهب إلى ما يذهب إليه الدكتور طه حسين بك فى كتاب «حديث الأربعاء» من إرجاع حركة الزندقة كلها أو معظمها إلى حركة الشعوبية، نستطيع أن نؤكد على أقل تقدير أن بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة، حتى كان بعض أنصار العربية ضد الشعوبية يتخذون من الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة كما سنرى بعد حين.

وإلى جانب هذا كله لا يمكننا أن ندرك التطور الروحى فى بلاد الإسلام والحياة العقلية عامة على حقيقتها إلا إذا نظرنا إلى حركة الزندقة بحسبانها عاملا من أخطر العوامل التى لعبت دورها فى ذلك التطور وتلك الحياة: فسيَّرت الأول فى اتجاه معين، وحددت له خطوطاً رئيسية مشى فيها، وكيَّفت الثانية تكييفاً محدداً وصبغتها بصبغة خاصة لم تبهت على مر الزمان.

فلهذه الأسباب كلها ولغيرها من الأسباب وجه المستشرقون عنايتهم إلى هذه الدراسة؛ لكن دراستهم لا تزال حتى اليوم ناقصة، فيها الكثير من التشوية واللبس. وذلك راجع إلى أن تاريخ الزندقة فى الإسلام موضوع غامض كل الغموض، مضطرب كأشد ما يكون الاضطراب، يشق علينا كثيراً – الآن على أقل تقدير – أن نتبينه فى وضوح وأن نتمثله بجلاء.

فلفظ «زنديق» لفظ غامض مشترك قد أطلق على معان عدة، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه. فكان يطلق على من

يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم: هما النور والظلمة. ثم اتسع المعنى من بعدُ اتساعاً كبيراً حتى أُطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم. وقد كتب الأستاذ هانز هينرش شيدر فصلاً ممتعاً عن أصل هذا اللفظ واستعماله عند الكتاب غير الإسلاميين (١)، كما جمع الأستاذ ماسينيون معاني اللفظ كما استعمله الكتاب الإسلاميون وذلك في البحث الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة «زنديق» وفي كتابه عن «عذاب الحلاج»(٢). ويظهر من هذين البحثين أن اللفظ قد اتسع معناه إلى حد لا يسمح بتحديده تحديداً دقيقاً مما يحملنا على الحذر والانتباه الشديد للمعنى المقصود به في السياق الذي نجده فيه.

ثم إن المصادر التي تُحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة. وهذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فُقدت كلها تقريباً، ولم يَعد بين أيدينا منها إلا شذرات ضئيلة نعثر عليها بعد عناء طويل في كتب الردود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف على شبابه الممتاز الدكتور كِروْس في كتاب «المجالس المؤيدية» وهي شذارات لابن الراوندي مأخوذة من كتابه «الزمرذ» قد رد عليها داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه (٣)؛ أو لأن بعض المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة

---

(١) شيدر: «زنديق» في «المباحث الإيرانية» ج١ ص ٧٦ – ٩٣: A. H. H. Schäder: "Zindiq", in, Iranische Beiträge.

(٢) لوي ماسينيون: «عذاب الحلاج» ص ١٨٦ – ١٨٨: L. Massignon La Passion d' al - Hallag.

(٣) راجع هذا البحث في القسم الثالث من الكتاب.

لا تزال مخطوطة حتى اليوم، فليست في متناول أيدي الباحثين. وأهم المصادر من هذا النوع كتب الشيعة، مثل كتاب «الاحتجاج» للطّبرسي.

كما أنها غير مأمونة من ناحيتين: الأولى أن الروايات المكتوبة في بعضها لم يتحر أصحابها الدقة في إيرادها، فجاءت في الغالب مهوشة ناقصة؛ والثانية أن البعض الآخر من هذه المصادر، وهو أغلبها، قد كتبه الخصوم وأوردوا فيها آراء الزنادقة بعد أن أدخلوا عليها شيئاً غير قليل من التبديل والتغيير، بما يوافق أغراضهم في الخصومة والحِجاج، ومما يتلاءم مع الإلزامات التي يريدون أن يستخلصوا منها. لهذا يصعب على الباحث أن يتبين أقوال الزنادقة الحقيقية وأن يعرف كيف كانوا يوردونها.

ومن أجل هذه الصعوبات مجتمعةً كان الباحثون من المستشرقين يقتصرون على دراسة ناحية صغيرة من نواحي الزندقة، أو واحد من كبار الزنادقة الذي يستطيعون أن يجدوا عنه في المصادر شيئاً. ولم يستطع واحد منهم حتى هذه الأيام الأخيرة أن يكتب بحثاً شاملاً لهذه الحركة يتناولها من جميع نواحيها.

فمن صالح بن عبد القدوس ألقى جولدتسيهر بحثاً قيما في المؤتمر الدولي للمستشرقين سنة ١٨٩٣ (١). ثم من بعده كتب أ. كريمسكي رسالة صغيرة (في ٦٥ صفحة) بالروسية عن أبان بن عبد الحميد اللاحقي طبعت

---

(١) جولدتسيهر: «صالح بن عبد القدوس والزندقة إبان خلافة المهدي» (أعمال المؤتمر التاسع للمستشرقين، لندن سنة ١٨٩٣، ج٢، ص ١٠٤ – ١٢٩) J. Goldziher: Salih b. Abd al - Koddûs und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al - Mahdi (Transactions of the international Congress of the Orientalists)

فى موسكو سنة ١٩١٣. وكان ابن المقفع خصوصاً موضوعاً لدراسات عدة أشهرها ما كتبه عباس إقبال فى كتابه: «شرح حال عبد الله بن المقفع، فارسى» وهو مكتوب بالفارسية؛ ثم فرنشسكو جبرييلى فى مقاله المنشور «بمجلة الدراسات الشرقية» سنة ١٩٣٢ بعنوان «مؤلفات ابن المقفع» وهو خير ما كتب عن ابن المقفع حتى الآن. وقد أثار بحثين آخرين كتب أولهما باول كروس فى المجلة عينها سنة ١٩٣٣ تحت عنوان «حول ابن المقفع» والثانى كتبه رشتر وكانت أفكاره فيه أجرأ وأصرح من أفكار جبرييلى فى مقاله ذاك (١).

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقال الذى كتبه كروس عن ابن الراوندى بمناسبة الفقرات التى عثر عليها في «المجالس المؤيدية» مأخوذة من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات، ويعد خير ما كتب عن ابن الراوندى حتى اليوم.

وأخيراً كتب الأستاذ فرنشسكو جبرييلى: «تعليقات على بشار بن برد»، ظهرت فى «مضبطة مدرسة الدراسات الشرقية» سنة ١٩٣٧(٢).

وكل هؤلاء الباحثين لم يحاول أحد منهم حتى الآن أن يكتب عن حركة الزندقة كلها كما ظهرت فى الإسلام. وبين يدى الآن فصل ممتع كتبه الأستاذ چورج ڤَيْدا سنة ١٩٣٥ ولم ينشر إلا فى سنة ١٩٣٧ فى «مجلة

---

(١) م. ج. رشتر: «دراسات حول تاريخ كتب آداب الملوك العربية القديمة»، ليبتسك سنة ١٩٣٢. M. G. Richter: Studien zur Geschte der älteren arabischen Fürstenspiegel وراجع فصلاً من بحث جبرييلى وبحث كروس فيما بعد.

(٢) BSOS.

الدراسات الشرقية» [1] أراد فيه أن يدرس تاريخ الزندقة الظاهرى - إن صح هذا التعبير - دون تعرض للمناظرات التى قامت ضد المثنوية «والمانوية»، ولما عسى أن يكون هناك من أثر للمانوية فى الحياة الفكرية فى ذلك العصر (أوائل العصر العباسى)، معتمداً فى ذلك على المصادر التاريخية الخاصة باضطهاد الزنادقة، وبأشهر الزنادقة فى خلافة الخلفاء العباسيين الأوَل. وأول هذه المصادر وأهمها كتاب «الفهرست» ويليه كتاب «الأغانى» ثم كتب التاريخ الكبرى مثل: «تاريخ الطبرى» و«مروج الذهب».

بدأ الأستاذ فَيْدا بحثه بأن أورد فى القسم الأول منه الفقرات الموجودة فى كتاب «الفهرست» لابن النديم، وبعضها خاص بتاريخ المانوية فى بلاد الإسلام واختلافهم حول الإمام بعد «مانى»، واضطهاد كسرى لهم وتشتيتهم فى البلاد وأسماء رؤسائهم. والبعض الآخر من هذه الفقرات يتعلق بالمتكلمين الذين يُظهرون الإسلام ويُبطنون الزندقة . وبأسماء الرؤساء والأمراء الذين اتهموا بالزندقة فى أيام العباسيين.

وفى القسم الثانى تحدث صاحب المقال عن اضطهاد الزنادقة اضطهاداً رسمياً فى أيام الخلفاء العباسيين الأوَل. فقال: إن المصادر لا تسمح لنا بتتبع هذا الاضطهاد إلا فى الفترة القليلة التى مضت بين سنة ١٦٣ هـ إلى سنة ١٧٠هـ، أى فى السنوات الأخيرة من خلافة المهدى وإبان خلافة الهادى القصيرة الأجل.

---

(١) ج ١٤ سنة ١٩٣٧ ص ١٧٣ - ٢٢٩: G. Vajda: Les Zindiqs en pays d' Islam au début de la période abbaside, RSO, XVI, 1937, pp. 173 - 229.

ففى سنة ١٦٣ بدأت حملة المهدى العنيفة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب، والذى يلقبه صاحب «الأغانى» بلقب «صاحب الزنادقة»، بالقبض على كل الزنادقة الموجودين داخل البلاد. فقبض على من استطاع بالقبض عليه وأتوا به إلى الخليفة الذى كان حينئذ فى دابق، وأمر بقتل بعضهم، وتمزيق كتبه. واستمر الخليفة فى هذا الاضطهاد فى السنوات التالية حتى بلغ الاضطهاد غايته فى الفترة ما بين سنة ١٦٦هـ و سنة ١٧٠هـ وكان يقوم على أمر هذا الاضطهاد قضاة مخصوصون، أشهرهم: عبد الجبار الذى ذكرناه آنفا، وعمر الكلوزى الذى عُين فى سنة ١٦٧، ثم محمد بن عيسى حمدويه الذى خلف عمر.

وكان يقبض على الزنادقة لأقل شبهة، ويؤتى بهم أمام القاضى، فيُطلب إليهم أن يرجعوا عن الزندقة إن اعترفوا بها، ويطلق سراحهم إن رجعوا عنها، ويقتلون إذا استمروا عليها ورفضوا الخروج عنها. ولكى يتأكدوا من أنهم رجعوا عن الزندقة حقاً كان الخلفاء يستخدمون وسائل شتى، أشهرها تلك التى يُروَى عن القضاة فى عصر المأمون أنهم كانوا يلجأون إليها، فهم يذكرون عنهم أنهم كانوا يطلبون إلى الزنديق أن يبصق على صورة مانى، وأن يذبح طائراً بحرياً اسمه التنرج. أما البصق على صورة مانى فالمقصود به تحقير صاحب مذهب المانوية وهو مانى، وهذا دليل على أن الزنديق قد رجع عن هذا المذهب؛ أما الحكمة فى ذبح هذا الطائر فلا تكشف عنها المصادر التى بأيدينا. ولكن مؤلف المقال الذى نحن بصدده يقول بأن المقصود بذلك هو أن يُفرض على الزنديق أن يذبح كائناً حياً، وذبح الحيوان تحرمه المانوية. ولابد لنا من قبول هذا التفسير - مؤقتاً

– لأن كل المصادر التى تحدثنا عن المانوية لا تذكر مطلقاً أن المانوية كانوا يقدسون طائراً بعينه، سواء أكان هذا الطائر التذرج أم كان غيره. وقد حدث مثل هذا فى أيام محاكم التفتيش فى أوروبا سنة ١٢٣٩ مع طائفة الكاتار Cathares التوسكانيين: إذ طُلب إليهم بحضور البابا چورچ الرابع أن يبرهنوا على إخلاصهم فى الارتداد بأن يأكلوا اللحم أمام جمع من الأساقفة (١). ولم يكن كل هؤلاء الذين يتهمون بالزندقة زنادقة حقاً؛ وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية. فقد اتخذ الخلفاء من هذا الاتهام وسيلة للقضاء على خصومهم من الهاشميين. وعلى هذا النحو اتهم ابن من أبناء داود بن على ثم يعقوب بن الفضل وأتى بهما إلى الخليفة المهدى، ولما كان الخليفة المهدى قد ارتبط من قبل بعهد ألا يقتلهما فإنه لم يستطع أن يأمر هو بقتلهما، وإنما حبسهما وأشار إلى ابنه الهادى أن يقتلهما حينما يتولى الخلافة، بيد أن الهادى لم يُتح له أن يقتل غير يعقوب، لأن ابن داود بن على مات فى سجنه قبل أن يتولى الهادى الخلافة.

ولسنا نعرف على وجه التحقيق ماذا وجه إلى الهاشميين من تهم. وكل ما ترويه لنا المصادر هو ما يرويه لنا الطبرى (أخبار سنة ١٦٩ ج٣ ص ٥٤٩) وما لخصه عنه ابن العبرى فى كتابه «تاريخ مختصر الدول» (ص

---

(١) راجع هـ. ش. إيكا: «تاريخ محاكم التفتيش فى العصور الوسطى»، ترجمة ريناك، باريس سنة ١٩٠٠، ج١ ص ١١٠ H. Ch. lca: Histoire de l, Inquisition au moyen agetr. S Reinach. ثم ج. جيرو: «تاريخ محاكم التفتيش فى العصور الوسطى» باريس سنة ١٩٣٥ ص ٨٨ – ٨٩ J. Giuraad: Hist. de l' - Inquisitionau moyen âge.

٢٢١) من أن ابنة يعقوب بن الفضل قد اعترفت أثناء محاكمتها بأنها حُبْلى من أبيها! والمانوية تحلّل زواج الآباء بالبنات حسبما ترويه الروايات الإسلامية.

ولم يقتصر الأمر على الخلفاء فى اتهامهم الخصوم بالزندقة لأغراض سياسية، بل كان هناك من الوزراء من يتخذون الاتهام - الباطل غالباً - بالزندقة سبيلاً للكيد والوقيعة بنظرائهم أو خصومهم الذين يحقدون عليهم. ومن هنا نستطيع أن نفهم تلك الرواية التى ذكرها الطبرى (ج٣ ص ٤٩٠) ثم الجهشيارى فى كتاب «الوزراء والكتاب» (ص٨٩ - ص ٩٠) ثم صاحب «الأغانى» وغيرهم، عن اتهام أبناء أبى عُبيد الله الوزير بالزندقة. فقد اتهم الربيعُ، صاحب الخليفة المهدى ومنافس أبى عبيد الله الوزير، أبناء هذا الأخير، أو واحداً من أبنائه كما فى بعض الروايات، بأنهم زنادقة. وقد أفلح الربيع فى هذا الدسِّ عند الخليفة الذى أمر بأن يقتل عبد الله بن أبى عُبيد الله الوزير. وكان ذلك سبباً فى توتر العلاقات بين المهدى وبين أبى عبيد الله، حتى إن الخليفة عزله من منصب الوزارة (مروج الذهب: ج٦ ص ٢٣٢)، وولّى يعقوب بن داود بدلا منه. (ابن خلكان: طبع فستنفلد ج ٣ ص ٨٤٠).

والطبرى (ج ٣ ص ٤٨٧ وما يتلوها) يذكر صراحة أن اتهام ابن أبى عبيد الله بالزندقة كان يقصد به زعزعة مركز أبيه عند الخليفة المهدى. وكان أبو عبيد الله موضوعاً لدسائس موالىَ المهدى. ويذهب صاحب «الأغانى» إلى أبعد من هذا فيقول إن المهدى أدرك من بعد السببَ الحقيقى الذى من أجله أبلغه الربيع أخباراً عن زندقة ابن عبيد الله الوزير (الأغانى: ج ٢١ ص ١٢٢).

والآن، وبعد هذا العرض الموجز للاضطهادات التى عاناها الزنادقة،

أو من اتهموا بالزندقة، فى الفترة ما بين سنة ١٦٣ وسنة ١٧٠، نُسائل أنفسنا: ما هى الزندقة التى اتهم بها هؤلاء، وبأى معنى يجب أن تفهم؟

يرى ڤيدا أن الزندقة التى حاربها المهدى والهادى فى شخص هؤلاء الزنادقة هى المانوية، أولا وبالذات. ودليله على هذا ما ذكرناه من قبل من الوسائل التى كان يمتحن بها القضاةُ قيمةَ رجوع الزنادقة عن الزندقة، وإنكارهم لها، حينما يمثلون أمامهم. ويؤيد هذا الرأى أيضاً الرواية التى ذكرها الطبرى (فى تاريخه ج ٣ ص ٥٨٨) والتى يمكن عدها صادقة، والتى تقول بأن أحد الزنادقة قُدِّم إلى الخليفة المهدى فطلب إليه الخليفة أن يتبرأ من الزندقة؛ ولكنه رفض فأمر بقتله، والتفت من بعد إلى ابنه موسى، وقال له كلاماً يحثه فيه على محاربة هذه العصبة من الزنادقة ووصف له مبادئ هذه العصبة وصفاً ينطبق كله على مذهب المانوية؛ .مما يدل على أن المقصود بالزندقة كان حينئذ مذهب المانوية.

ومع هذا كله فإن اللفظ قد اتسع معناه فى الفترة ذاتها اتساعاً كبيراً.

***

الزنادقة المتقدمون

والآن فلنتحدث عن أشهر رجال هذه الطوائف – أما الطائفة الأولى فأشهر رجالها أبو على سعيد، وأبو على رجاء، وأبو يحيى، ويزدانبخت وقد استطاع الأستاذ ڤيدا صاحب المقال الذى أشرنا إليه والذى نعتمد عليه كثيراً فى مقالنا هذا، أن يعثر على اثنين منهم فى المصادر الأخرى بيقين،

ثم حاول أن يتعرف إلى آخر ثالث. فأبو على سعيد ذكره الشهرستانى (١) الذى يقول عنه إنه كان فى أيام خلافة المعتمد وكان يكتب فى سنة ٢٧١ هـ. ويزدانبخت ذكره أحمد بن يحيى المرتضى، كمؤلف لكتاب أخذ عنه المرتَضَى نظرية تتابع الأنبياء ويحاول الأستاذ ڤيدا أن يجد أبا على رجاء فى شخص ذكره الجاحظ فى كتاب الحيوان (٢)، حينما أشار إلى أنه جرت مناظرة فى حضرة المأمون بين محمد بن الجهم والعتبى والقاسم بن سيار من جهة وبين أبى على الزنديق، فلما لم يفلح هؤلاء فى مناظرة الزنديق قام المأمون نفسه بمناظرته فألقى عليه سؤالاً أفحمه. ولكن الزنديق لم يرجع عن خطئه ومات على دينه. ولكى يثبت ڤيدا صحة هذا الافتراض، ونعنى به أن أبا على المذكور فى رواية الجاحظ هو أبو على رجاء، قال إن هذا الزنديق لا يمكن أن يكون أبا على سعيدا، الذى ذكرناه آنفا لأن أبا على كان حيا يكتب فى سنة ٢٧١ بينما الجاحظ الذى مات فى سنة ٢٥٥ يتحدث عن أبى على صاحبنا، بحسبانه ميتا. وعلى ذلك فليس هناك من مانع، اللهم إلا إذا ورد دليل مخالف، أن نفترض أن الزنديق الذى ذكره الجاحظ هو أبو على رجاء الذى ذكره ابن النديم.

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان، اللذان كانا أستاذَى ابن الراوندى الزنديق المشهور، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاكر الذى يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم، المتكلم

---

(١) الملل والنحل: طبع كيورتن ص ١٩٢.

(٢) الحيوان: ج٤ ص ١٤١ وما يليها.

الشيعي المعروف. ويرى ڤيدا أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندى الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التغالى فى التشيع.

نحن نرجح إذاً أن تكون الزندقة التى عناها المهدى والهادى فى هذه الاضطهادات العنيفة التى قاما بها بين سنة ١٥٣ وسنة ١٧٠هـ هى المانوية، وأن يكون هؤلاء الذين اتهموا بالزندقة ممن كانوا يقولون بأن للعالم أصلين قديمين هما النور والظلمة ويحرمون ذبح الحيوان واللحم إلى آخر هذه المبادئ التى أعلنها مانى مؤسس مذهب المانوية. لكن هذا لم يمنعنا أن نقول كذلك إن معنى الزندقة قد اتسع وامتد حتى أصبح يشمل أشياء أخرى لم يكن للمانوية بها صلة ولا سبب، ولم يكن هذا الاتساع وليد السنوات التالية والقرنين الثالث والرابع فحسب؛ بل بدأ من قبل، فى هذه الفترة عينها التى مضت فيها السنوات الأخيرة من خلافة المهدى وسنوات خلافة الهادى كلها. ولا سبيل لمعرفة نواحى هذا الاتساع، وكيف تشعّب وتنوع، فكانت فيه فروق ودقائق، إلا بدراسة كبار الزنادقة والتحدث عنهم. والزنادقة طوائف وأنواع، والدوافع التى حدت بهم إلى الزندقة كثيرة متعددة، أما طوائفهم فنستطيع أن نحصرها فى ثلاث - الأولى طائفة هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست» رؤساء المنانية فى الإسلام؛ والثانية طائفة المتكلمين؛ والثالثة طائفة الأدباء من كتاب وشعراء. والدوافع تكاد ترجع كلها إلى ثلاثة أيضاً: فمن هؤلاء الزنادقة من كانوا يؤمنون بالزندقة (ونقصد بها هنا المانوية) إيمانا صحيحا صادراً عن رغبة دينية صادقة، فكانوا مخلصين فى اتخاذها مذهبا، حريصين عليها كأشد ما يكون الحرص، ومنهم من وجد فى الزندقة

(بمعنى المانوية أيضاً) تراثاً قومياً خلفه الآباء فيجب الحرص عليه وتعهده؛ لا لصلاحيته فى ذاته، ولا لأنه يستحق الإيمان به كما هو، وإنما لأن فى هذا الحرص وذلك التعهد نوعا من الإرضاء للنُّـعَرة القومية، والإشباع للنزعة الشعوبية، وفيهما أيضاً موضعاً للتفاخر ومجالاً لكى يقارنوا تراث العرب وبين العرب بما خلفه لهم الآباء من تراث ودين، ومن أجل هذا كان جميع هؤلاء من الموالى الفرس. وبين هؤلاء وهؤلاء وجدت طائفة من الزنادقة كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكرى التى يلجأ إليها الشكاك دائماً، يرومون من ورائها أن يعبثوا بعقائد الناس، بأن يعقدوا حلبات النضال بينها ويساعدوا الضعيف منها على القوى السائد، ويظهروا ميلهم لى الأول. وكل هذا لا لشئ إلا ليجدوا السلوى حيث لا سلوى، وليعثروا على العزاء وليس ثم عزاء؛ فهى حالة نفسية عنيفة تتملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى منه إلى أى شئ آخر. وتكاد الطوائف والدوافع يناظر بعضها بعضا تمام المناظرة. فالطائفة الأولى، ونعنى بها طائفة رؤساء المانوية (أو المنانية، فالمعنى واحد)، يغلب على دوافع أصحابها الإيمان بها إيمانا صادقاً، وهذا هو الأليق بأن يكون عليه الرؤساء، والطائفة الثانية يغلب على أصحابها الدافع الأخير، دافع الشك الفكرى والفكر المتشكك؛ ولا عجب فهم متكلمون، أى أنهم رجال فكر وأصحاب مذاهب ومقالات يعتمدون على الأفكار والعقل، دون المصالح أو الإيمان. والطائفة الثالثة، وإن كان للدافع الثانى أثر كبير فى اتخاذها الزندقة، فإن أعظم دافع أثر فيها كان النزعة الشعوبية، وليس هذا بغريب: فالشعراء والكتاب لا يستهويهم الإيمان، ولا قِبَل لهم بالإمعان فى الشك الفكرى، وإنما تستهويهم الأحداث العنيفة التى تلهب عواطفهم وتثير ثائرة خيالهم، وليس أدعى إلى إلهاب العاطفة وإثارة الخيال من نزعة الشعوبية: تذكرهم بمجد تالد يعتزون

به، ويتغنون بعظمته، والشعراء يميلون دائماً إلى التغنى بالماضى سواء بالافتخار به أوالبكاء عليه، لأن الماضى زمن قد فات ولم يعد له وجود إلا فى الذاكرة التى تعيه، فيستطيع الخيال أن يشكله على النحو الذى يبغيه، وأن يتصرف فيه كما أراد وحيثما شاء، وهو مطمئن آمن، بينما الحاضر يحدق فى عينه فلا يستطيع أن يزوِّر فيه أو يكذب عليه فى أثناء وجوده!

وهذا كان كافياً لكى توضع أسماؤهم بين أسماء الزنادقة. ويضاف إلى هؤلاء جميعا صالح بن عبد القدوس، وقد أشرنا من قبل إلى البحث الذى كتبه جولدتسيهر وعسى أن تتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عن هذا البحث - وهم جميعاً إما بعيدون عن المانوية أو أن معلوماتنا عن مبادئهم الدينية ضئيلة جداً. لكن هناك شخصية أخرى بين الزنادقة من المتكلمين نعرف عنها بعض الأشياء ونعنى بها شخصية عبد الكريم بن أبى العوجاء. ولا نتعرض هنا للكلام عنه كمحدِّث أسرف فى اختراع الأحاديث ووضع المكذوب منها، ولا عن صلته بالحسن البصرى وجعفر الصادق؛ وإنما يعنينا هنا أن نقول عنه شيئاً يتصل بزندقته. فنقول إنه كان كما يقول البغدادى[1] مانويا يؤمن بالتناسخ ويميل إلى مذهب الرافضة ويقول بالقدر، ويتخذ من شرح سيرة مانى وسيلة للدعوة، وتشكيك الناس فى عقائدهم، ويتحدث فى التعديل والتجوير، كما ذكر البيرونى فى كتاب «الهند» [2].

ولكن أظهر شخصية فى هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية ابن الراوندى (الذى نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به فى القسم الثالث

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٤٩ وما يليها.

(٢) ما للهند من مقولة: ص ١٣٢.

من هذا الكتاب)، هى شخصية أبى عيسى الوراق وقد كان هو أيضاً أستاذاً لابن الراوندى.

كان أبو عيسى الوراق معتزليا فى البدء. لكن المعتزلة طردته لآراء له ذكرها خصومه، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق. فيذكرون عنه أنه كان شيعياً رافضياً، ويقول عنه الخياط إنه كان مانويا يقول بأزلية المبدأين (النور والظلمة) ويعتقد فى خلود الأجسام؛ والخياط معتزلى فهو خصم لأبى عيسى، ومن هنا لا نستطيع أن نؤكد تماما أنه كان مانويا - ولذا فإن الأستاذ ماسينيون [1] يميل إلى وصفه بالناقد المستقل الفكر.

وهنا ننتهى من الكلام عن الطائفة الثانية وننتقل إلى الطائفة الثالثة ونعنى بها طائفة الأدباء والشعراء؛ وأول هؤلاء وأشهرهم من غير شك بشار ابن برد، ولكننا لا نستطيع هنا أن نفصل القول فى زندقة بشار، ويكفينا الآن أن نقول إن نزعة الشعوبية عند بشار كانت أكبر دافع له على الزندقة، كما كان للعبث والمجون الذى طبع عليه بشار وروح التشاؤم والسخرية من الناس أثر فى هذه الزندقة غير منكور.

وهنا نلاحظ بإزاء بشار ما لاحظناه من قبل عند الكلام عن ابن أبى العوجاء وأبى عيسى الوراق من أن الاتهام بالزندقة كان يسير جنباً إلى جنب مع الانتساب إلى مذهب الرافضة كما لاحظ الأستاذ فيدا بحق؛ ومن هنا كان الشك فى معنى هذه الزندقة، التى تنسب إلى بشار؛ ولذا يميل إلى أن يرى فى بشار شاكًا من الشكاك فحسب.

ولكن زندقة خصم بشار، ونعنى به حماد عجرد، أظهر بكثير عن

---

(١) Massignon : EI, article : Zindik.

زندقة بشار، وعلى الرغم من أنه لا يمكن القطع بشئ فيما يتصل بعلاقته بالمانوية، فإنه يمكن عَدُّه من بين من كانت لهم نزعة مانوية واضحة، خصوصاً إذا لاحظنا أن شعره وقصائده كان يُتغنى بها فى دوائر أتباع مانى وتستعمل فى الصلوات.

أما حظ النزعة الشعوبية فى تكوين الزندقة فلم يكن كبيراً فى شاعر من الشعراء أو كاتب من الكتاب بقدر ما كان عند أبان بن عبد الحميد اللاحقي: فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها؛ وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم، فكان ذلك داعياً له إلى التعلق بتراث الفرس والتغنى به فى جميع مظاهره.

لكن هذا ليس دليلاً قاطعاً على أنه كان مانوياً حقاً، أو أنه اعتنق المانوية كدين أخلص له، على الرغم مما ذكره أبو نواس عنه فى إحدى القصائد التى هجاه بها، فاتهمه بأنه كان حسياً لا يؤمن إلا بما يراه، فهو لا يعتقد إذاً بالجن ولا بالملائكة. وهذه التهمة عينها قد وجهت إلى بشار من قبل. واتهمه أيضاً بأنه أشاد بمانى، وسخر من موسى والمسيح. وهنا يبدو الخلط والاضطراب فى كلام أبى نواس: لأنه لو كان مانوياً لما سخر من المسيح، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة لا تسمح بهذه السخرية. ونرجح نحن أن السبب الأكبر فى اتهام أبان بن عبد الحميد بالزندقة كان نزعته الشعوبية الواضحة، فاتخذ أنصار العربية من اتهامه بالزندقة سلاحاً يستعملونه ضده فى الخصومة الحضارية بين الشعوبية والعربية. وهؤلاء الشعراء الثلاثة قد اتفقوا جميعاً فى غلبة روح الاستحقاق

والعبث فيهم. ولذا فإن أبا نواس كان صادقاً حقاً فى تسميتهم «بعصابة المُجَّان»، ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصابة هو نفسه! فهم أقرب إلى الشك والمجون إذن من الإيمان والجد، وهم أولى باسم الشكاك العابثين منهم باسم الزنادقة المخلصين.

وأكثر من هؤلاء جِداً وأبعدهم عن العبث والمجون أبو العتاهية. وقد لخص الأستاذ فيدا آراء أبى العتاهية أحسن تلخيص فقال: إن أول ما نلاحظه فى معتقدات أبى العتاهية أنه كان يؤمن بالاثنينية بكل صراحة : فالعالم الظاهر مكون من جوهرين متعارضين، والوجود تتنازعه طبقتان إحداهما خَيِّرة والأخرى شريرة، وهو يُرْجِع الوجود كله فى النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ عنهما الكون وتكوّن. غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الاثنينية فى صيغة واحدية، إذ جعل الله الواحد عند بدء الأشياء، وقال: إنه خالق الجوهرين، وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلى بين الجوهرين أو المبدأين، ونعنى بهما النور والظلمة.

وهنا نقف قليلا بعد أن استعرضنا كبار الزنادقة وشرحنا كيف كانوا موضوعاً للاضطهاد فى أيام الخلفاء العباسيين الأوَل لكى نتبين ما وصلنا إليه من نتائج.

لنلاحظ أولاً أن الزنادقة الذين وجه إليهم الخلفاء ما وجهوه من اضطهاد كانوا مانوية، إما بتحولهم عن الإسلام، أو منذ ولادتهم فى الفترة ما بين سنة ١٦٣ هـ و ١٧٠هـ. أما بعد هذا فإنا لم نستطع أن نثبت المانوية

لواحد ممن اتهموا بالزندقة، اللهم إلا لعبد الكريم بن أبى العوجاء، أما الآخرون فلم تستطع أن نفصل فى أمرهم فصلاً أخيراً.

ثم نلاحظ كذلك أن الزنادقة كانوا فى أماكن عديدة: فكانوا فى بغداد وفى حلب وفى مكة، ثم فى البصرة والكوفة على وجه الخصوص.

وأن أشهر ما كان يوجه إليهم من تهم هو ترك الفرائض (كالصوم والصلاة والحج)، ثم ادعاء الشعراء منهم والكتاب أنهم يستطيعون أن يكتبوا خيراً من القرآن؛ وأخيراً موقفهم بإزاء وحدانية الله.

وأنه كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها.

ونلاحظ أخيراً أن الكثير من كبار الزنادقة قد قضوا شبابهم وأوائل حياتهم فى أواخر أيام الدولة الأموية. فيجب أن نستنتج كما يقول فيدا: «أنه للكشف عن أصل التأثيرات الإيرانية التى لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة الجديدة (أى الدولة العباسية)، فلابد من البحث فى الأوساط العلمية العقلية فى داخل خراسان وبين أعوان أبى مسلم الخراسانى السريين كما نبحث عنه فى البصرة والكوفة». ففى منطقة خراسان التقت جملة حضارات مختلفة فى طابعها، فكان فيها فى أواخر الدولة الأموية حركة صراع فكرى بين عدة حضارات. وكان لهذا الصراع الفكرى أكبر الأثر فى تكوين العقلية الجديدة التى سادت العصر العباسى الأول أو الجزء الأول منه على أقل تقدير. ولن نستطيع أن نفهم هذه العقلية الجديدة وتطورها طول ذلك العصر إلا إذا درسنا هذا الوسط الذى اصطدمت فيه عقليات مختلفة، واختمرت فيه

بنور الحياة العقلية التى جعلت من العصر العباسى الأول عصراً من أخصب العصور الفكرية فى تاريخ العالم كله.

زندقة ابن المقفع (*)

لفرنشسكو جبرييلى

من العناصر الرئيسية فى تقدير شخصية ابن المقفع تقديراً عاماً، موقفه الدينى، فى ذاته وبإزاء الإسلام الذى هو الدائرة السياسية الدينية والمدنية التى فيها عاش وعمل. وتلك مسألة خطيرة لم يكن لدينا لدراستها منذ سنوات قلائل إلا باب بُرْزَوَيْه، وبخاصة الفقرة الشكوكية التى لم يُقطع بصحة نسبتها إليه، ثم أخبار كثيرة خرافية غامضة ذكرتها الروايات الأدبية. وهم يذكرون عنه عادة أنه زنديق تشيع بالزندقة واتهم بها؛ ويذكرون عن الخليفة المهدى، وهو الذى كان يضطهد الزنادقة، تعود أن يقول إنه لم ير مطلقا كتاب زندقة إلا ويرجع إلى ابن المقفع [1]؛ وفى «الأغاني» فقرة قيمة تبينه لنا على اتصال وثيق بطائفة من الأدباء والشعراء والماجنين كانوا فى

(*) فصل من بحث كتبه فرنشسكو جبرييلى بعنوان. «مؤلفات ابن المقفع» ونشر فى «مجلة الدراسات الشرقية» جـ ١٣ سنة ١٩٣٢ (ص ١٩٧ - ٢٤٧) بالإيطالية. وهاك هو فى الأصل: F. Gabrieli: L'opera d'ibn al - Moqaffa RSO, XIII. pp. 197 - 247.

(١) ابن خلكان جـ٢ ص ١٢٥ من طبعة فستنفلد.

بدء الدولة العباسية واتهموا جميعاً بالزندقة (١)، وأخيراً نرى فى نهايته المحزنة أنهم اتهموه بأنه زنديق مفسد للناس (٢) كما لو كان فى ذلك إراحة لضمير قاتليه، ولو أنى لا أعتقد فيما زعمه نيبرج (٣) من أن اتهامه بالزندقة كان بنوع خاص الباعث الحقيقى على قتله.

والناحية السلبية من هذا الموقف واضحة وضوحاً كافياً: استخفاف وعدم اكتراث، بل بُغض ممزوج بالشك نحو الإسلام الذى اعتنقه ظاهرياً

---

(١) «الأغانى»: جـ ١٦ ص ١٤٨ – ١٤٩. و يروى الأغانى، كما يروى غيره، فى مناسبات أخرى أن كثيراً من أفراد هذه الجماعة اتهم بالزندقة، وهم: ابن المقفع نفسه ومطيع ابن إياس ووالبة بن الحباب ويحيى بن زياد الحارثى («الأغانى»: جـ ١٢ ص ٨١؛ والمسعودى جـ ٨ ص ٢٩٣؛ وهناك شذارات لا أهمية لها من رسائل ابن المقفع ويحيى بن زياد فى «رسائل البلغاء» ص ١٣٦ – ١٣٨، وانظر فيما يتعلق بها «الأغانى» جـ ١٧ ص ١٥)، ويونس بن أبى فروة (الأغانى جـ ١٣ ص ٨) وحماد عجرد (الأغانى: جـ ١٣ ص ٧٤ مع تعليق مهم على مقطوعة مانوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة على أنها صلاة) وعلى بن الخليل (الأغانى جـ ١٣ ص ١٤) وعمارة بن حمزة (الأغانى جـ ١١ ص ٧٥) وكان فى صحبته البقلى الذى قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى. وانظر فيما يتعلق بصلة عمارة بابن المقفع، الصفدى، ms. Bodl. Arch. Seld. A 26, 15 v. ثم الزنديق الشهير بشار بن برد (ابن خلكان رقم ١١٢، من طبعة فستنفلد وغيره). وغير هؤلاء أشخاص مشهورون فى التاريخ الأدبى لهذا العصر مثل حماد الراوية وأبان اللاحقى (الذى نظم كليلة ودمنة وكتاب مزدك). ولعل دراسة البيئة (الكوفة والبصرة) التى نشأت فيها هذه الجماعة ودراسة أفرادها توضح صفحة ناصعة من صفحات تاريخ الأدب العربى فى القرن الثانى.

(٢) ابن خلكان: جـ ٢ ص ١٢٦ (من طبعة فستنفلد) السطر الأخير: قال سليمان بن معاوية بعد أن مثل بابن المقفع: ليس فى المثلة بك حرج، لأنك زنديق قد أفسدت الناس.

(٣) Nyberg: Der Kampf zwischen Islam und den Manichäismus, in OLZ, 1929, 432 (النزاع بين الإسلام والمانوية – مقالة نشرها فى «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» سنة ١٩٢٩ ص ١٤٣٢).

فحسب، [illegible] في مسائل الدين [1] وقلة احترام للقرآن الذى حاول أن يعارضه فيما يزعمون [2]. وإذا كان لنا أن نقف هنا أو أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنرى عند ابن المقفع عقيدة إلحادية معينة، مانوية أو ثنوية بأى

---

(١) بخصوص هذه المسألة، تزيد النادرة التى ذكرها ابن خلكان (جـ ٢ ص ١٢٥، طبع فستنفلد) الفقرة المشهورة فى كتاب «كلية ودمنة» وتتلخص هذه النادرة فى أن ابن المقفع ظل يستعمل عشية اليوم السابق لإعلان إسلامه زمزمة المجوس أثناء طعام العشاء. وحينما سأله عيسى بن على: «أتزمزم وأنت على عزم الإسلام؟ فقال كرهت أن أبيت على غير دين»؛ وهذا الجواب الذى يتضح فيه التهكم الممزوج بالشك لا يدل مطلقاً على تعليقه بمزدكية آبائه (والنقد الذى وجهه برزويه إلى الذين يتعلقون «بدين آبائهم» خاص بالمزدكية)

أما فيما يتعلق ببيت الأحوص المشهور فى النسيب:

يا بيت عاتكة الذى أتعزل حذر العدى وبه الفؤاد موكل

الذى تقول عنه كثير المصادر (انظرها برمتها فى تعليق على «عيون الأخبار» لابن قتيبة ص ٧١ من طبعة بروكلمان) إن ابن المقفع تمثل به، فيجب علينا أن نلاحظ أنه إذا كان بعضها مثل ابن قتيبة و «خزانة الأدب» جـ ٣ ص ٤٥٩ (عن «أمالى» المرتضى) يذكر أن ابن المقفع قاله حينما مر ببيت من بيوت النار، فإن بعضها الآخر (مثل الأغانى جـ ١٨ ص ٢٠٠) يذكر أنه قال معاتباً طائفة من الزنادقة قبض عليهم (ومن بينهم ابنه هو؟) وقد مروا به دون أن يسلموا عليه خوفاً عليه من أن يلحق به ضرر. ومهما يكن من شئ فيظهر لى أن علينا أن نرفض أن يكون ابن المقفع وهو فى سن الرجولة قد تعلق بالمجوسية وآمن بها إيماناً عقلياً، ولو أنه من الممكن أن يكون ابن المقفع كان مع ذلك يميل إلى دين الفرس القديم من ناحيتى العاطفة والحضارة.

(٢) انظر أخيراً مقدمة م. جويدى M. Guidi لطبعته لرد القاسم بن إبراهيم ص يد – ص يه XV - XVI.

معنى من المعانى، فإن تلك مسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائما على حقائق ثابتة غموضُ [١] فكرة «الزندقة» وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع منها، على الرغم مما تشير إليه بعض المصادر [٢].

ولقد كان لنشر رد الإمام الزيدى القاسم بن إبراهيم على ابن المقفع حديثاً أثر عظيم (وقد طبعه وترجمه م. جويدى [٣] على أساس مخطوطات المكتبة الامبروزية بميلانو) «فقد وضع هذه المسألة على قواعد جديدة وقضى، حيث كنا فى حاجة إلى ذلك، على المحاولات الساذجة التى قام بها كرد لتبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التى نسبها إلى خبث المعتزلة

---

(١) فيما يتعلق بهذا الغموض والاشتراك الذى يجمع تحت صفة «زنديق» المانويين مع الماديين مثل البقلى المذكور، والمفكرين الأحرار مثل صالح بن عبد القدوس وأبى العتاهية مع الملاحدة الحقيقيين، أقول فيما يتعلق بهذا كله انظر بحث جولدتسيهر الموسوم باسم Sälih b. Abd al - Quddus und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al - Mahdi, in Transactions of the Ixth Intern Congress of Orientalists, London 1893, II, 104 - 129 (هذا إلى أن جولدتسيهر ص ١٠٦ يرى لدى البقلى آثار المانوية).

(٢) إلى جانب الفقرات المشهورة لدى المسعودى (جـ ٨ ص ٢٩٣) والبيرونى فى كتاب «الهند» (ص ١٣٢ س٨) انظر الصفدى 15 (ms. Bodl. Arch. Seld. A26,) 2 - 1 ,٧ : كانت آراء ابن المقفع الإلحادية مقولة أو معروضة فى كتب الزنادقة الممنوعة

(٣) M. Guidi, La Lotta tra l'Islám e il Manicheismo. Un libro di Ibn al - Muqaffa' Contro il Corano Confutato da al - Qásim b. Ibrahim, Roma 1927 (م. جويدى: النزاع بين الإسلام والمانوية كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن إبراهيم، روما سنة ١٩٢٧).

وأرجعها إلى الحسد الذى يحمله الناس للشخصيات العظمى» (١). وقد بحث الناشر نفسه وليفى دلاڤيدا ونيبرج وبرجشتريسر فى صحة هذا الأثر النفيس فى ذاته و (وهو ما يعنينا هنا) فى الشذرات الواردة به المأخوذة عن كتاب ابن المقفع الذى رجع المؤلف إليه، كما بحثوا أيضاً فى طبيعة هذا النص وفى أهميته. وهم يكادون يجمعون على صحته من الناحيتين، على الأقل حتى يقوم دليل حاسم على العكس (٢)؛ أما فيما يتعلق بكتاب ابن المقفع فلا يظهر لى من العبث كما ظهر لجويدى ونيبرج محاولة استخلاص بعض الحقائق من مقارنته مباشرة بباقى ما صح لابن المقفع من كتب. فهذه المقارنة لا تدلنا مطلقاً على تلك الاختلافات اللغوية واللفظية التى من أجلها أنكر البعض أن يكون الكتاب الذى رد عليه القاسم لابن المقفع؛ بل على العكس من الناحية الشكلية أرى فى النثر المسترسل الذى تكشف عنه هذه

---

(١) انظر مقدمة كتاب «رسائل البلغاء» ص ٨ – ١١ والتى رد عليها جويدى بحق. كذلك يرفض حديثاً خليل مردم اتهام ابن المقفع بالزندقة جاهلاً رد القاسم، والمسائل المتصلة به («ابن المقفع»، دمشق سنة ١٩٣٠ ص ٥٢ – ٥٥). أما عباس إقبال (ص ١٩ – ٢١) فأكثر دراية وأعظم اتزانا: يثبت أن نادرة البلعمى الباطلة من ناحية التاريخ، والتى ذكرها تاريخ جزيدة والمتعلقة بمحاولة ابن المقفع تقليد القرآن، أقول إنه يثبت أنها خرافة لا أساس لها من الصحة، ويحاول تبرئة جماعة ابن المقفع التى تحدث عنها الأغانى من تهمة المجون والإلحاد (هذا إلى أن الأغانى لا يحددها تحديداً كافياً). ولكنه لا ينكر من أجل هذا الدلائل الواضحة على زندقة ابن المقفع، فعباس إقبال يعرف رد القاسم عن مخطوطة برلين، ولكنه يظن أن الكتاب الذى رُدّ عليه منحول لأنه لا يتفق وشك باب برزويه.

(٢) كذلك يشك رشتر Richter بعض الشك فى الكتاب الذى رَد عليه القاسم (Studien, 16 N. 1.).

الشذرات والذى هو خال من الصناعة اللفظية والسجع (١)، دليلا على صحة هذا الكتاب، يعتد به أما من ناحية المحتوى نفسه، فإنه إن كانت هناك بعض الصعوبات والتناقض مع الإشارات والدلائل الأخرى المتعلقة بموقف ابن المقفع والتى سندرسها فيما بعد، فهناك على الأقل شذرة أوردها القاسم تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذى كتب باب برزويه، حتى لو كنا بإزاء مؤلِّف مجهول كاتبه. وأعنى بها الشذرة المذكورة فى صفحتى ٢٦ و ٢٧ وتبتدئ بقوله: «أخرج سلطان الجاهل...» والتى تحث المرء على ألا يتعلق بعقيدة تعلقاً أعمى دون تعقل وتفكير، ثم تسوق التشبيه بتاجر يريد أن يبيع بضاعته الرديئة دون فحص ولا جدال بحسبانها أحسن بضاعة فى السوق. فكيف لا تذكرنا هذه الدعوة الحارة إلى الامتناع عن «الإيمان بما لا تعرف

---

(١) فيما يتعلق بخلو مؤلفات ابن المقفع من السجع ويجب علينا ألا نخلط بين هذا الخلو من السجع وبين الازدواج الذى نصادفه على العكس من ذلك فى كل مؤلفاته. من كليلة ودمنة إلى الأدب الكبير والشذرات المانوية)، أقتصر على ملاحظة ظاهرة مألوفة ومعروفة من قبل فى كتب النقد والبيان العربى (قارن الفقرة التى وردت فى كتاب «رسائل البلغاء» مأخوذة عن كتاب «تحرير التحبير فى علم البديع» لعبد العظيم بن أبى الأصبع [توفى سنة ١٢٥٦م]، والتى تتفق مع ملاحظتنا كل الاتفاق). وأنا أعلم جيداً أن رأى جويدى الجديد الذى قال به فى مؤتمر ليدن فى سبتمبر الماضى، وهو أن القول الشائع بنشأة السجع متأخرة فى القرن الثالث يجب أن يصحح؛ إذ نصادف السجع فى عصر أقدم من ذلك بكثير، وهو ظاهرة عربية مميزة عارضتها الشعوبية الأدبية عن قصد؛ ونص القاسم بن إبراهيم الذى يلتزم السجع، وهو عربى بإزاء لغة ابن المقفع السهلة وهو أعجمى، برهان جديد على ذلك. وعلى حسب هذا الرأى الجديد لن يصبح معيارُ استعمال السجع تاريخياً، بل من ناحية الأسلوب بحسب النوع الأدبى، وكذلك بحسب التركيب العقلى، (انظر الآن: أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى الثامن عشر المنعقد فى ليدن سنة ١٩٣١، ص ٢٢٦ – ٢٢٧).

والتصديق بما لا تعقله بتلك الصفحة الشهيرة من «المصدق المخدوع»، بتلك الأقصوصة الخبيثة التي اختارها خصيصاً رمزاً للإيمان الأعمى دون بحث سابق وتفكير («كلية ودمنة» ص ٣٤ - ٣٥)؟ ويبدو لي أن الموقف العقلي في كلتا الفقرتين وتشابه التعبير متقاربان ومتفقان اتفاقا يؤيد كون مؤلفهما واحداً.

ولكن الرأي مُختلف في الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه. فجويدى الذي نظر إليه بحسبانه ضربا من معارضة القرآن يقصد به الطعن في الإسلام، والذي رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريبا على الحِجاج الموجه ضد الإسلام، ذلك الحِجاج الذي نراه قوياً متقنا في مؤلفات ابن الراوندي، أقول إن جويدى قد أعطى بذلك أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم [١] ولشكل الابتداء بحمد النور من أجل عدّ هذا المؤلَّف «كتابا حقيقياً ضد القرآن» وليس رداً عليه فحسب بل تقليداً لكتاب المسلمين المقدس كذلك[٢]. ولكنا إذا استثنينا هذا الابتداء الذي يبدو طبيعيا أنه تقليد للبسملة، لم يتضح لنا من باقي الشذرات الموردة - وكذلك من البراهين التي يرد القاسم على مضمونها دون أن يذكر لنا نص كلام ابن المقفع - أيُّ أثر يدل على أن الكتاب تقليد للقرآن من نفس ذلك النوع الذي ابتدأ به مسيلمة حتى

---

(١) أهمها الموجودة ص ٣١ في أسفلها (ص ٧٢ من الترجمة الإيطالية).

(٢) متبعاً في ذلك ما تشير إليه الروايات التي سجلها. جولدتسيهر في كتابه Muhammidannsiche Studien, II 401 (دراسات إسلامية جـ ٢ ص ٤٠١)، ثم رواية طَبرى بلعمى (ترجمة تسوتنبرج Zotenberg جـ ٤ ص ٤٥٠ - ٥٢) الخيالية من غير شك.

صار إلى المتنبي وأبي العلاء المعري. وخلو هذه الشذرات من السجع، وهو العنصر الأساسي في كل هذه المعارضات للقرآن، يكفي وحده لإنكار أن ابن المقفع قد أراد بكتابه أن يكون شبيها للقرآن من ناحية الأسلوب. بل على العكس من ذلك تكشف الشذرات الباقية، مهما يكن من ضآلتها وتشويهها، عن أسلوب منطقي متسلسل مختلف كل الاختلاف عن أسلوب القرآن المملوء بالرمزية الغامضة والفخامة والروعة. فابن المقفع هنا لا يعارض القرآن من حيث صورته، بل من حيث مادته بطريقة فلسفية جدلية وببراهين عقلية أثارت الإمام المسلم أيما إثارة فحملته على الرد عليها بنفس الأسلحة التي صنعتها المعتزلة حديثاً (١).

ويبدو لي أن ليفي دلافيدا هو الذي قدر كتاب ابن المقفع حق قدره في

---

(١) أظن ألا داعي لأن أعيد هنا في إيجاز براهين ابن المقفع في نقده مستخلصة من الشذرات ومن ردود القاسم؛ فقد فعل ذلك، إلى جانب جويدي، ليفي دلا فيدا (في مجلة الشرق الحديث Oriento Moderno سنة ١٩٢٨ ص ٨٤ – ٨٥) ونيبرج في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» Orientalistische Literaturzeitung سنة ١٩٢٩ ص ٤٢٩ – ٤٣١، وأفضل هنا أن أشير في ترتيب إلى شذرات ابن المقفع كما استخلصها جويدي من نص الرد: ص ٨ س ٢٢، ص ٩ س ٨ و س ١٨، ص ١٠ س ١٤ – ١٦، ص ١١ س ٧ – ٨ (الدفاع عن النور)؛ ص ١٧ س ١٥ – ١٨؛ ص ٢٠ س ٣ – ٤؛ ص ٢٢ س ٩، ١٨، ٢٣؛ ص ٢٤ س ٣، ص ٢٥ س ٢٣، (نقد وتهكم بإله القرآن)؛ ص ٢٦ س ٧ (ضد الرسول)؛ ص ٢٦ س ٢٠ إلى ص ٢٧ س ٤ (ضد التصديق الأعمى)؛ ص ٢٨ س ١٩ إلى ص ٢٩ س ١ (ضد الإسلام)؛ ص ٢٩ س ١٤ (ضد الرسول أيضاً)؛ ص ٣١ س ١١ – ١٢، ص ٣٢ س ١٨ – ١٩؛ ص ٣٣ س ٦، ص ٣٤ س ٣، ١٠، ٢١؛ ص ٣٥ س ٧ – ٨؛ ص ٣٨ س ١٩؛ ص ٣٩ س ١، ٤ – ٥، ص ٤٣ س ١١ – ١٢، ص ٤٤ س ٣ – ٤ (نقد العقائد الإيمانية القرآنية أيضاً)؛ ص ٤٩ س ٢٠ – ٢٥ (جهنم المانوية؟)

ذلك الجزء منه الذى حفظ لنا القاسم منه الشئ القليل، والذى لابد أن يكون الناحية الإيجابية من طعنه فى الإسلام، وأعنى بهذا الجزء دفاعه عن المانوية الذى لا يمكن أن يكون مجرد معول لجأ إليه عرضا لهدم قواعد الدين الرسمى، وإنما يبدو حتى من القليل الذى بقى لنا منه هدى لمن لم يدخلوا فى دعوته (١). أما أن عرضه لمذهب المانوية فى خلق العالم عرضا مطابقاً للمذهب بطريقة منظمة أو بتلميحات موجزة يدخل فى نطاق الكتاب فذلك يتضح من الشذرة المتعلقة بجهنم (ص ٤٩؛ ص ١١٥ من الترجمة) (٢)؛ ولكن الذى يسترعى النظر حقاً هو تلك الدقة التى بها يعرض ابن المقفع نظرته فى العالم وتلك الدرجة من الإيمان واليقين التى يكشف عنها فى كتابه. فهنا الركن الأساسى فى شخصية ابن المقفع العجيبة.

يتضح من الشذرات الباقية أن شك ابن المقفع الممزوج بالسخرية فى هذا الكتاب لا يوجد إلا فى حجاجه ضد الإسلام؛ ولا يبدو لى شئ منه فى

---

(١) راجع ص ١٤ س ٧ – ٨ (٢٧ – ٢٨ من الترجمة): «وقال فى كتابه: زعم لبعض من دعا أن الذى دعاه إليه رجاؤه فيه الهوى»؛ فكأن الأمر يتعلق إذاً بدعوة حقيقية!

(٢) هكذا يفهمه كل من جويدى وبرچشتريسر. أما ليفى دلاڤيدا فيفضل أن يفهم النص على أنه يشير إلى اعتقال أبناء النور فى داخل الظلمات، وهذا رأى يؤيده تصحيح نيبرج، وفقاً لمخطوطة برلين للكلمة غير الواضحة: «أهل الأبيان» ص ٤٩س ٢١، إذ أبدل بها: «أهل الأركان» (العناصر [الخمسة] المضيئة). ومع هذا فإنى ألاحظ أن اتفاق الترجمة التى اقترحها ليفى دلاڤيد فى «الشرق الحديث» Oriento Moderno ، ٨٦ تعليق، مع التفسير التالى لها على قيام الثالوث الثانى بعملية التحرير يبدو أنه لا يحسب حساباً لكون النص يقدم لنا جملة شرطية ذات انفصالين: «فإن كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة... وإن لم يحفظه... كان السور كما لم يكن»، وهذان الانفصالان يمنعان من الترجمة المقترحة والتفسير المبنى عليها وبالجملة يبدو لى أن قراءة جويدى وتفسيره هما الأحسن

الأقوال الموجزة الإيجابية المتعلقة بمذهب المانوية، تلك الأقوال التى يعرضها فى دقة ويقين تام وغَيرة دينية صادقة وبخاصة فى حمده النور (١). لهذا أنكر أن يكون ابن المقفع قد استخدم المانوية، ذلك الدين الشائع فى ذلك العصر وفى تلك البيئة، من أجل الطعن فى الإسلام، دون أن يكون هو نفسه مؤمناً بها إيماناً صادقاً (٢)؛ فليس موقف الشك ما نلمحه هنا من معارضة دين بدين ونظرة فى خلق العالم بنظرة أخرى، بل لا يمكن التحدث هنا عن عصبية قومية من جانب ابن المقفع الفارسى نحو المانوية، ذلك الدين العام أولاً وبالذات، الخالى من كل رابطة قومية ونزعة عصبية (٣). ولإيضاح تلك الظاهرة التى تبدو فى كتابه هذا، ظاهرة إيمان ابن المقفع بالمانوية وهو

---

(١) هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الراوندى الملحد. فإذا كانت أسلحة الهجوم على الإسلام واحدة فى جوهرها لدى كليهما، كما بين هذا جويدى جيداً، ص يط – ص ك، فإنه بينما الهجوم عند الأول متلو بإيمان إيجابى، نجد أن ابن الراوندى – لو كان لنا أن نبدى حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (إن كتاب «فضيحة المعتزلة» الذى رد عليه الخياط بكتاب «الانتصار» يبدو أنه كان مجرد هجوم على المعتزلة بحسبانها هى الأخرى مبتدعة وملحدة، باسم شيعية معتدلة) – هو الملحد الحقيقى الذى يضع معرفته بالكلام فى خدمة كل بدعة وكل دين ضد الإسلام.

(٢) كما يرى على العكس من هذا جويدى، ص يب، وص كج، الذى يخفف مع هذا مثل هذا التفسير، مشيراً إلى إمكان وجود عطف، جزئى على الأقل، من جانب ابن المقفع نحو مذهب المانوية.

(٣) قارن هـ. هـ. شيدر: «الصورة الأولى لمذهب المانوية وتطورها»، فى محاضرات مكتبة فاربورج، جـ ٤، ليبتسك سنة ١٩٢٧ ص ١٢٨.

H. H. Schäder: "Urform und Fortbildung des manichäischen Systems", in, Vorträge der Bibliothek Warburg.

الشاك، يجب علينا أن نعيد إلى الذاكرة طابع تلك الحركة كما كشفت عنه البحوث الحديثة التي أماطت لثام الأساطير الجامعة المعقدة حتى نفذت إلى أعماق أصولها، ناظرة إليها بحسبانها محاولة غنوصية هائلة لتفسير الكون والإنسان تفسيراً طبيعياً ومن ناحية الخلاص في بعض الأحيان على أساس أفكار يونانية عقلية مثل (الله)، (الهيولى)، (العقل)، (النفس) (١). وأنا أدرك تمام الإدراك ما يجب على المرء من الاحتياط الضروري في افتراض أن مفكري العراق وأدباءه قد امتد إليهم منهم هذا الأصل الجوهري لمذهب المانوية والإيقان به. فمذهب المانوية لابد أن يكون قد فقد أصله العقلي الفلسفي البحت بتأثير انتشار الأساطير والرموز التي هي أقرب إلى تلك النفوس الساذجة البسيطة التي وجد عندها ملاذه في سيره نحو الشرق (٢). ومهما يكن من درجة الدقة التي يصعب تحديدها ولو أني أعتقد أنها دقة

---

(١) هذا هو تفسير شيدر في البحث المهم المشار إليه آنفا، وهو بحث يقوم على نقد دقيق وسعة في المعرفة والمذهب (قارن أيضاً لشيدر نفسه: «الشرق وتراث الإغريق» في مجلة الحضارة القديمة Die Antike جـ ٤ سنة ١٩٢٨ ص ٢٥٦ - ٢٥٧). وفيما يتصل برأيه الذي يرى في ابن ديصان مركب نقل للأفكار الهلينية في الفلسفة الرواقية في الطبيعة إلى ماني، ويرى في مرقيون الملهم لأفكاره المسيحية - أرى من المفيد قراءة الفقرة من المسعودي (ج ٨ ص ٢٩٣) التي تشير إلى ترجمات ابن المقفع وآخرين غيره من الملاحدة لمؤلفات ماني وابن ديصان ومرقيون، واضعاً بهذا هذه الشخصيات والمذاهب الثلاثة في مستوى واحد

(٢) من الطبيعي أن الأمر لم يعد أمر التحديث بعد عن «الغنوص الهليني الشرقي» فيما يتعلق بالمانوية الصينية، ولكننا هنا لا نزال في العراق، كعبة هذا الدين، بالقرب من نفوس مملوءة بالحضارة أنشأت تتصل بالفلسفة اليونانية. وليس من المجازفة كثيراً القول بأن مذهب ماني في معناه الأعمق كان بالنسبة إلى الصفوة منهم مفهوما بدرجة كافية.

مدهشة، تلك الدقة التي بها استطاع وعرف أن يميط اللثام عن تلك الحلول التى اقترحها «مانى» للمُعَمَّيَات فى كتابه (١). فليس من شك فى أن ذلك قد بدا لابن المقفع كنوع سام من الدين، دين استطاع أن يحل مسألة الشر فى علاقته بالإله الخالق وهى المشكلة التي حيرت الأديان غير الثنوية؛ وأن يفسر مسألة حرية الإرادة تبعاً لنظرته فى الكون (٢). وأن يفرض أخلاقاً قوية عقلية؛ حتى استطاع بذلك كله أن يهدئ تلك الروح المعذبة المضطربة التى خلف لنا «باب برزويه» شاهداً عليها، ذلك الباب الذى إن لم يكن ابن المقفع قد ألفه كله فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة من عنده.

وهناك فرضان للتوفيق بين الشك الصريح الذى نراه شاملاً لكل الأديان المنزلة والذى يرن صداه فى التناظر ضد الإسلام، وبين إيمانه بأقوال المانوية. أول هذين الفرضين بسيط جداً ولعلة أقل احتمالاً من الناحية النفسية، وهو الذى قاله البيرونى عينه فى الفقرة التى تدل دلالة قاطعة على نسبة الفصل الشكوكى من «باب برزويه» إلى ابن المقفع. فقد قال عن ابن المقفع إنه زاد باب برزويه «قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية». وهذا ممكن غير أنه قليل الاحتمال إذا ما اعتبرنا وضوح التعابير والخيالات التى استعملها فى ذلك وتأثيرها الذى يكون فى هذه الحالة ذا حَدَّين، أعنى أنه يصلح للإيجاب والسلب معاً؛ ولكن

(١) ولا شك فى أن تفسيراً للأسطورة الرمزية كان موجوداً أيضاً فى كتاب ابن المقفع هذا، فيما يتعلق بإشارة القاسم (ص ٨ س ١٧ - ص ١٨) التى تقول بأن ابن المقفع كان يرى النور = الحكمة، الظلمة = الجهل. فنحن إذن قد صرنا خارج الأساطير البحتة.

(٢) راجع فيما يتصل بهذا: شيدر، البحث المذكور، ص ١٠٢.

الأرجح عندى (ولو أن المسألة احتمالية فحسب، ما دامت تعوزنا الأدلة التاريخية) هو أن ابن المقفع تطور من الشك العقلى الذى عبر عنه فى «باب برزويه» إلى وحى الأسطورة أو اللوغوس الثنوى الذى وجدت فيه نفسُه حَل المسائل الأبدية؛ مع احتفاظه بما يقتضيه العقل ويؤمن به وبسمو الإيمان وصفائه أولاً وقبل كل شئ فى حِجاجه ضد الإسلام كما هو فى القرآن والذى كان ما يزال ساذجاً بسيطاً (١). ولعل تهمة الزندقة التى لم تنفصل عن اسم ابن المقفع قد دفعت المتأخرين مثل البيرونى إلى تفسير هذه المقدمة للدعوة المانوية وتلك الصفحات التى أملاها عليه شكه القديم بطريقة طبيعية صريحة دون أن يخفى وراء ذلك غرضاً آخر. وأرى أنه يجب رفض الاحتمال الثالث العكسى وأعنى به احتمال كون ابن المقفع قد تأدى من المانوية إلى الشك. وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية، بينما يبدو تعلقه بالمانوية دائماً مرتبطاً بنشاط ابن المقفع العقلى أى تطور نضوجه؛ بغض النظر عن أن المحتمل جداً فى نظر من ينظر إلى المسألة معتمداً على معرفته بالظواهر الدينية التاريخية فى ذلك العصر وفى تلك البيئة أن يكون التحول من الشك إلى الدين المخالف المضطهد الذى عاش عليه كثيرون من

---

(١) يدلنا «رد» القاسم على أن هجمات ابن المقفع تتجه خصوصاً إلى الأفكار التشبيهية التجسيمية التى لها آثارها فى القرآن، والتى حاول المعتزلة أن يجعلوا همهم فى تفسيرها وتبريرها. واتجه نقد ابن المقفع خصوصاً إلى فكرة «العدل» (راجع ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٣٣، ٣٥ إلخ)، وكان من أحكم الطعنات التى توجه إلى الخصم الذى سيشعر حينئذ بأنه طعن فى الجراح المفتوحة وفى داخل نطاق مسألة «عدل الله» - ويمكن أن يقال إنه رد على الأقل كضرورة مبدأية - كان موقف ابن المقفع أقل بعداً مما يبدو فى الظاهر من موقف معارضه المعتزلى (القاسم).

هؤلاء النفوس فى حماسة وغيرة، لا العكس، فإن ذلك يوافق عصراً آخر وحضارة أخرى. ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق، بل مات - وهو زنديق - ، وستظل ذكرى إيمانه والمؤلفُ الذى فيه وصفه فاضحيْن ومثيريْن لذلك البغض الدينى الذى وصفه بمهارة وحذق وإن لم يكن هو نفسه خالياً منه.

هذا الموقف العقلى الذى وقفه ابن المقفع الذى يصل إلى المانوية مبتدئاً بالشك العقلى دون أن ينكر نقطة الابتداء نفسها، باقياً دائماً على كرهه للدين السائد فى هذا العصر، يكشف لنا عن خلو كتبه كلها من التدين خلواً تاماً ويوضحه. وقد رأينا من قبل خلو «كليلة ودمنة» و «الأدب الكبير» من كل عنصر للتدين الإسلامى والتقوى ولم نجده يؤكد إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية. ولسنا نستطيع أن نحكم على العنصر الشخصى فى الشذرات المتناثرة المشكوك فيها من تراجمه الفارسية إلا قليلاً؛ غير أنه تتبدى حقاً من خلال كل مؤلفات هذه الشخصية نزعةٌ إنسانية عامة أشار إليها بوضوح عنده شيدر (١)، مختلفة كل الاختلاف عن أشكال الأدب الإسلامى المتقدمة المختارة. والرواية الأدبية العربية الإسلامية التى لا تعنى بالناحية الشكلية من التاريخ الأدبى جاهلةٌ غالبا وغير متهمة بقيمة الموضوع والعقلية والاتجاه الفكرى، هذه الرواية بينما تحتفظ لنا بذكرى طيبة عن

---

(١) فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية»، سلسلة جديدة جـ ٧ (سنة ١٩٢٩) ص ٧٨ ZDMG, n. s., VII (1929), LXXVIII : «عنده كما عند من يقربه من الرجال رغبة شديدة فى العلم والتثقيف. وتلك هى النزعة الإنسانية العامة التى ظلت حية فى السنّة المانوية».

براعته من ناحية الكتابة والأسلوب لم تكد تأبه لأهمية هذه الشخصية ذات النهاية المحزنة والمتصل ذكراها بذكرى من عاصرها من الأدباء والشعراء المتهمين في عقيدتهم. تلك الذكرى التي نظر إليها المتأخرون في فزع ممزوج بالاحترام والإجلال. ولكن إذا كان الأصمعي العالِم قد توقف في أن يلاحظ لدى ابن المقفع استخدام أداة التعريف مع كل وبعض [1]، ذلك الاستعمال الذي لا يقره، وإذا كان القاسم انتصر بسهولة في مسألة خلط ابن المقفع بين «العامين» و «العمين» [2] الذي وجده في نثره، فمن الحق أن الروح الحديثة ترى في هذه الشخصية المعقدة العظيمة التي بزغت في أوائل العصر الذهبي للحضارة الإسلامية والتي تكاد تختفي وراء هذا العمل الكامل (وهو ازدهار الحضارة)، الوسيطَ بين الحضارة الجديدة وبين القيَم الخالدة للحضارات الشرقية الآفلة. ولابد أن يكون قد جمع بين اللذة العلمية التي كانت عند رجل مثل حنين بن اسحق وقسطاً ابن لوقا وبين قدرةٍ فنية فائقة تحصِّل وتبحث، متشبعة بالبلاغة كما اقتضى ذلك العصر وتلك البيئة؛ وفوق ذلك كله ضمير حي حساس، وقلقٌ خاص بالنفوس السامية النبيلة قد أملى عليه تلك الصفحةَ المرة من «باب برزويه» وإضافة «محاكمة دمنة»، واعتراف بقيمة الزهد بحسبانه تعففاً في كتاب «الأدب الكبير»، وأخيراً تناظر عنيف في دفاعه عن المانوية. أجل، لم يصلنا من تأليفه إلا جزء صغير مشوه ومبتور ومملوء بالمحن الباعثة على الرحمة والشفقة؛ ولكنا نرى حتى

---

(١) انظر في هذه المسألة: عباس إقبال ص ٦١، ٦٢.

(٢) الرد ص ١٠ س ١٧ وما بعده (ص ١٨ من الترجمة)

من خلال هذه البقايا المتهم فيها والتى عفى عليها الزمن، واحدة من تلك الشخصيات الفذة وأكاد أقول «الغريبة» التى يقدمها لنا تاريخ الشرق الأدبى والمدنى.

باب برزويه* «فى كليلة ودمنة»

لپاول كَـرَوْس

تحدث جبريلى فى مقالة عن ابن المقفع (١) بالتفصيل عن «باب برزويه» وهل هو لابن المقفع المترجم العربى نفسه أم لا. وقد أجاب عن هذا السؤال متوسعاً فى براهين هرتل ونيلدكه، ومعتمداً خصوصاً على أقوال البيرونى (كتاب «الهند» طبع سخاو، ص ٧٦ س ٨ - ١٢) التى نبه إليها أول من نبه عباس إقبال فقال: إن القطعة الوسطى، والتى ينتقد فيها الدين، من هذا الباب ترجع كلها إلى ابن المقفع الذى وضع قناعاً على عقيدته الإلحادية بأن أدخلها فى ترجمة برزويه لنفسه. «والقطعة كلها بما فيها من جرأة فى التفكير، ومغزى لقصصها تهكمى لاذع، لا يمكن أن تكون قد كتبت وانتشرت باسم مؤلفها فى دوائر بلاط فارس الساسانية، وديتها الرسمى هو المزدكية؛ أو فى المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى. لكن من المحتمل جداً أن عقلا يسوده الشك والتفكير كما كان عقل ابن المقفع قد أظهر فى هذه

(*) نشر فى «مجلة الدراسات الشرقية» RSO بالالمانية تحت عنوان: « حول ابن المقفع» جـ ١٤ سنة ١٩٣٣. وقد ترجمنا الجزء الأول من هذا المقال فى كتابنا «التراث اليونانى».

(١) انظر المقال السابق.

القطعة آراء ناسباً إياها إلى شخص أجنبى ووسط بعيد غريب». ولا يستطيع جبرييلى تحديد الدخيل على هذا الباب، لكنه يرى من المؤكد حقاً أن ابن المقفع هو الذى كتب الجزء الخاص بخلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بين بعضها البعض.

وبالنظر إلى ما يقوله البيرونى أرى ممكناً أن يكون ابن المقفع قد أدخل على النص الذى أمامه أشياء من عنده. غير أنى أرى أن فى استطاعتى أن أجعل من المحتمل أنه كان بالنسخة الفهلوية أقوال شكوكية عن الأديان، جعلها ابن المقفع نقطة البدء لما أضافه.

يتحدث برزويه فى مستهل هذا الباب عن الأديان، فيقول متحدثاً عن شبابه: «وكنت وجدت فى الطب أن أفضل الأطباء من واظب على طبه، لا يبتغى إلا الآخرة، فرأيت أن أطلب الاشتغال بالطب ابتغاء الآخرة» («كليلة ودمنة»، طبع المطبعة الأميرية سنة ١٩٣٦ ص ٧٥ س ١ -٣) فاشتغل بالطب، ولكن مهنة الطب لم ترضه وشك فى قدرته على تخفيف آلام المرضى مع ما ناله من مكافأة كبيرة من الملوك. «فعدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألته عنها، ولم أر فيما كلمونى به شيئاً يحق لى فى عقلى أن أصدق به ولا أن أتبعه». فحاول أن يجد رضى نفسه فى التزام دين آبائه وأجداده ولكنه أخفق. فرجع إلى طلب النسك (ص ٨٤) ورأى أن يقتصر «على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان» (ص ٨٠). وكان من بين ما دفعه إلى طلب النسك ما رآه من «أن الدنيا كلها بلاءٌ وعذاب. أوَ ليس الإنسان إنما يتقلب فى عذاب الدنيا من حين يكون جنيناً إلى أن يستوفى أيام حياته؟» (ص ٨٥ - ٨٦)، وقد استفاد هذا من دراسة كتب الطب (الهندية). وأخيراً عزم على تعريف قومه بكتاب

الحكمة الهندي يأمل أن يصادف في باقي أيامه زمانا يصيب فيه دليلا على هداه وقواما لأمره (ص ٩١).

ومن هذا العرض يتبين لنا أن النص الأصلي لباب برزويه قد تحدث عن الأديان. فالرجل الذي لا يرضيه الطب يلجأ أولاً إلى الأديان عسى أن يجد فيها عزاءه. ولا يمكن أن يفهم طريقة إلى النسك إلا بمروره بمرحلة الأديان الإيجابية ونقده لها . وعلى هذا فلابد أن يكون «باب برزويه» قد تكلم على نحو ما عن الأديان وكيف شك برزويه فيها .

وهذا الغرض يتحقق من ناحية أخرى اعتماداً على وثيقة هي إحدى هاتيك الوثائق القليلة التي حفظت لنا من عصر كسرى أنوشروان، ذلك العصر المهم في تاريخ التفكير في الشرق الأدنى. وأعني بهذه الوثيقة كتاب «المنطق السرياني» ليولس الفارسي. وقد كتب في قصر كسرى، وأهدي إليه[١]. ونص هذا الكتاب طبعه لاند I. P. N. Land في Anecdota

(١) انظر: و. ريت: «موجز في تاريخ الأدب السرياني»، لندن سنة ١٨٩٤ ص ١٢٢ وما يليها W. Wright: A short History of Syriac Literature (London 1894), p. 122 f. وقد نسي بومشترك Baumstark في كتابه Geschichte der Syrischen Literutur (Bonn 1922) الفصل المتعلق ببولس الفارسي. عنوان الكتاب هو: «مقالة بولس الفارسي عن منطق أرسطو الفيلسوف لكسرى الملك». وأول عبارة بالكتاب تتضمن التقديم: «على كسرى السعيد ملك الملوك وأفضل الناس، (يقول) بولس، عبدك، السلام». ومن الجدير بالملاحظة أن الصفة «جرانا»، السعيد، هي ترجمة للقب أنوشروان، كما تفضل فنبهني الأستاذ هـ. هـ. شيدر. ولا أعلم أن هذا الكتاب قد بحث بالتفصيل من ناحية إيرانية (اللهم إلا ملاحظات نلدكه في كتابه Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der (Sasaniden (Leiden 1879), p. 161 f. ، وهذا البحث شائق للغاية. وإلى جانب خصائص المقدمة التي سنتحدث عنها فيما بعد يلاحظ أنه يذكر غالباً ألفاظاً من الفارسية الوسطى كأمثلة في باب البحوث اللفظية.

وإلى جانب ff. 1 - 32 (أخبار سريانية) Syriaca IV (Leiden 1875) نص الكتاب ترجمة لاتينية (ff. 1 - 30) ثم شرح موجز (P. 99 - 113). وكان رينان أول من اعترف بقيمة هذا النص، فترجم مقدمته التي تعنينا كثيراً هنا في رسالته De Philosophia peripatetica apud Syros Commentatio historia (Paris 1852) ص ١٩ – ٢٢ (في تاريخ الفلسفة المشائية عند السريان، طبع باريس سنة ١٨٥٢).

ولا يكاد يعرف عن صاحب هذا الكتاب إلا ما هو موجود في عنوان المخطوطة وتوقيعها. ففي هذا التوقيع يُذكر أنه من ديرشر [١]. ويقول ابن العبري [٢] الذي عرف الكتاب إنه برز في علوم الفلسفة كما برز في علوم الدين وكان يصبو إلى أن يصبح مطرانا لفارس فلما تحطم أمله صار منجماً.

ومقدمة كتاب المنطق هذا مقدمة في مدح الفلسفة. فهي عند بولس أرفع علم يمكن للإنسان تحصيله، ودرجة اليقين فيها أكبر مما في العلوم الأخرى جميعها. ومن بعد يتحدث بولس عن التعاريف المختلفة للفلسفة كما كان يفعل شراح أرسطو الإسكندرانيون، ويستشهد بثلاث آيات من الكتاب المقدس (سفر الأمثال: أصحاح ٨ آية ١٩؛ سفر الجامعة: أصحاح ٢ آية

(١) ديرشر (أو ديريشر؟ راجع لاند، الموضع المذكور ص ٩٩) هي القراءة الصحيحة بدلا مما يقوله لاند، كتصحيف للكلمة ريو أردشير أو ريف أردشير، وهي محل إقامة مطران فارس أو صورة موجزة لهذا الاسم (قارن «ريشهر» العربية و «ريشيرو» الأرمنية). راجع ج. ب. شابو في كتابه Chabot: Synodicon Orientale (المجامع الدينية الشرقية) ص ٥٨١؛ ج مركار، ايرانشهر Eransaher ص ٢٧، ص ١٤٧. هذه الملاحظات أرسلها إلي الأستاذ هـ. هـ. شيدر.

(٢) التاريخ الديني جـ ١٢ ص ٩٧ Chron Eccles .

١٤: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»: أصحاح ١٣ آية ١٢) لبيان سمو الفلسفة على كل ضرب آخر من ضروب المعرفة. وقد عنى المؤلف على وجه التخصيص بتحديد الفارق بين العلم والإيمان فهو يقول إن المعرفة الدينية معرفة ظنية؛ ولهذا كانت المذاهب الدينية فى تناقض بعضها مع بعض. وهذا يفضى به إلى هذه النتيجة وهى أن العلم (الفلسفى) أسمى وأرفع من الإيمان.

فكأنه إذاً يتحدث عن خلو المعرفة الدينية من اليقين على نحو مشابه لما ورد في «باب برزويه». وقبل أن أقوم ببيان أهمية هذه القطعة، أود أن أضع كلاً من الجزأين المتشابهين المتناظرين من برزويه [١] وبولس الواحد بجانب الآخر.

برزويه	بولس الفارسى
	(طبع لاند ص ٢٠ س ٦ وما يليه)
«وجدت الأديان والملل كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها. وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأن من خالفه على	الإنسان إما أن يبحث عن المعرفة بنفسه فيجدها، وإما أن يتلقاها عن غيره. وهذا يكون إما بأن يوصل إنسان المعرفة إلى الآخر، أو يبلغها الناسَ على صورة رسالةٍ بحسبانها آتيه من جوهر روحى [٢]. ولكن من

(١) هذه القطعة غير موجودة بالطبعات المصرية كلها. ولكنها موجودة فى طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩٠٥ ص ٣٣ – ٣٤ والمؤلف قد أوردها نقلا عن ترجمة نلدكه الألمانية.

(٢) (يولفنا دين منه فشنطايه من برنشا لبرنشاه متيبل ومنه انشين بشليحوتا كامه دمن

ضلالة وخطأ. والاختلاف بينهم في أمر الخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد. وكلٌّ على كل مُزْرٍ، وله عدو معيب. فرأيت أن أواظب علماء أهل كل ملة ورؤساءهم، أو أنظر فيما يصفون ويعرضون، لعلي أعرف بذلك الحق من الباطل، وأختار الحق منه وألزمه على ثقة ويقين، غير مصدِّق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا أعقل. ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلا يزيد في مدح دينه، وذم دين من خالفه. فاستبان لي أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون، لا بالعدل. ولم أجد عند أحدٍ منهم في ذلك صفة الجلي أنهما يتنازعان ويناقض كل منهما الآخر. فهناك من يقولون إنه لا يوجد غير إله واحد، ومن يقولون إنه غير واحد؛ ثم من يقولون إنه شامل للأضداد ومن ينكرون ذلك؛ ثم من يقولون إنه قادر على كل شيء (١) ومن ينكرون أن تكون له قدرة على كل شيء؛ ثم من يقولون إنه خالق الكون وكل ما فيه، ومن يحسبون إنه لا يتأتى أن يكون خالقاً لكل شيء؛ ثم من يقولون إن العالم خلق من العدم، ومن يقولون إنه خلقه من الهيولى؛ ثم من يقولون إن العالم قديم وأبدي، ومن (٢) يقولون غير ذلك؛ ثم من (٣) يقولون إن

= متيدعنا امدو). راجع فيما يتعلق بالعبارة (متيدعنا) أي «كائنات روحية هي الملائكة»، بينه وسمث ص ١٥٦٢ Payne - Simth وفي نفس الموضع أيضاً (صورتا متيدعنيتا) أي «صورة روحية»؛ ولعلها ترجمة للكلمة اليونانية (معقولات). وقد شك لاند في أن يكون النص صحيحاً فترجم العبارة هكذا: Discipilinae vero pars simpliciter ab homine ad hominem traitur; partem eius nonnulli argumentando (!) utpote e rebus iam notis (!) protulerunt. أما رينان فيترجم في شيء كبير من التصرف (الكتاب المذكور ٢١) على النحو الآتي:

Magisterium rursus duplex est: unum simpliciter ab homine ad hominem defertur; alterum ab hominibus illustribus (!), apostulatu praedicatur.

(١) احذف (و) قبل (دبكلمدم).
(٢) في الأصل: (أكاو) لعلها كما يرى لاند: (الفو)
(٣) أكمل النص كما يرى لاند هكذا: (وايه).

تكون عدلاً وصدقاً [illegible] ذو [في الأصل المطبوع: ذوى] العقل ويرضى بها».

الإنسان مختار، ومن ينقضون ذلك. وهناك غير هذا، الشئ الكثير يقولون به ويفردون له مكانا فى سننهم التى يتضح منها كيف تتناقض وينازع بعضها الآخر. لهذا ليس فى وسعنا أن نأخذ بهذه المذاهب، وأن نؤمن بها بل لا يمكن أن نأخذ بالواحدة دون الأخرى، أو أن نختار هذه ونهمل تلك (١). لذلك كنا فى حاجة إلى المعرفة الواضحة التى بها نؤمن بالواحد ونطرح الباقى. بيد أنه لا يوجد دليل بيِّن على هذا، ولهذا كانت هذه المذاهب تتجه إلى الإيمان كما تتجه إلى العلم. أما العلم فموضوعه ما هو قريب واضح معترف به، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفى لا يدرك بالنظر. الأول لا شك فيه، والثانى يداخله الشك. وكل شك يولِّد الشقاق، بينما عدم الشك يوجب الاتفاق. ولهذا كان العلم أقوى (٢)

---

(١) أخطأ رينان ولاند فهم معنى هذه العبارة، فأضافا بعد (ارا) كلمة (الا) محذوفة. ولذا فإن لاند يترجمهاهكذا: "nec quidquam igitur nobis nisi (!) ut alterum accipiamus alterum relinquamus etc.

(٢) سقطت هذه الكلمة من المخطوطة.

من الإيمان، وكان أحدهما أفضلَ
من الآخر. لأن المؤمنين حينما
يخوضون في مسائل الإيمان
يسلبون العلم حجج دفاعه بقولهم:
«ما نؤمن الآن به سنعلمه فيما بعد».

والصلة بين هاتين المقدمتين (مقدمة بولس الفارسي وباب برزويه) واضحة كل الوضوح. ففيهما يتخذ تناقض المذاهب الدينية فيما بينها وبين بعضها، دليلا على أن المعرفة الدينية غير يقينية. وهذا التناقض يُوضَّح في بعض الأحيان بنفس الأمثلة. وهما يشيران كذلك مرتين، ولو بطريقة مختلفة بعض الشيء، إلى أن المعرفة الدينية مرتبطة بالعادة المتبعة والسنة.

وقد حاول لاند Land في شروحه (الكتاب المذكور ص ١٠٤ وما يتلوها) أن يبرهن على أن المذاهب التي ذكرها بولس الفارسي هي مذاهب المدارس الفلسفية اليونانية، وقدم وثائق مفيدة خاصة ببعض هذه المذاهب من كتب الفلسفة اليونانية. ولكننا إذا نظرنا من هذه الناحية انحرفنا عن قصد المؤلف الذي أراد أن يعارض الفلسفة القائمة على البحث المستقل بالإيمان الذي منشؤه السنّة ورسالة الرسل. لذا يحاول المرء عبثاً أن يجد في كتب المتأخرين من الشراح الأقدمين ثَبَتاً لمتناقضات المذاهب الدينية مشابها للذي ورد في كلام بولس. ومن جهة أخرى لم يسمع بأن نصرانيا نسطوريا قال بمثل الأفكار التي قال بها بولس الفارسي.

والجو الذي كان لمثل هذه الأفكار أن يعبر عنها فيه وأن تجد لها به صدى أولى بنا أن نبحث عنه في قصر كسرى أنوشروان الملك المستنير. وعندنا من الوثائق الكثير الذي يدل على ما كان للبحث الحر من مكانة في نفس هذا السلطان الساساني العظيم. ويكفيني أن أذكر هنا أن مدرسة الطب العليا بجُنْدَيْشابور لم تبلغ أول ازدهارها العظيم إلا في أيامه وأنه رحّب بالفلاسفة اليونانيين الذين طردهم يُستتيان من أثينا سنة ٥٢٩. وحتى

إذا لم نذهب إلى حد الوثوق برواية أجاتياس الإسْكُلائى Agathias Scholasticus التى تقول إن الملك نفسه كان أفلاطونيا وأنه أمر بترجمة كتب أفلاطون وأرسطو إلى الفارسية الوسطى، فإنه يكفى دلالة على عنايته بالعلم أنه جعل من شروط معاهدة الصلح بينه وبين يُستنيان رجوع الفلاسفة المذكورين إلى أوطانهم سالمين. ومن بين هؤلاء پرسكيانُس Priscianus الذى حُفِظ لنا من مؤلفاته مختصر لاتينى من كتابه الذى أهداه إلى كسرى واسمه Solutiones de quibus dubitavit Chosröes Persarum rex (أى الإجابات على ما شك فيه خسرو ملك الفرس) [1] وكانت تدور فى مجلسه مناظرات دينية. [2]

كان بولس وبرزويه فى قصر أنوشروان. فإذا تشابهت أقوالهما فى الأديان، فإن ذلك علامة من علامات الروح التى سادت بلاط الملك المستنير. ومما يجدر ملاحظته أن بولس الفارسى لا ينكر المسيحية فى مقدمته وأنه يسوق شواهد على أقواله من الكتاب المقدس، ولكنه يخفى أصلها دائماً. وقد وصل فى أحد هذه الشواهد وهو: «الحكيم عيناه فى رأسه، أما الجاهل فيسلك فى الظلام» (سفر الجامعة: أصحاح ٢ آية ١٤) إلى حد أنه ينسبه إلى فيلسوف [3]. وكل أقواله مطبوعة بطابع قصر الملك.

---

(١) طبعة بيوتر I. Bywater فى Supplementum Aristotelicum, Bd. I, 2, Berlin 1886.

(٢) انظر تاريخ الفرس والعرب أيام آل ساسان تأليف نلدكه ص ١٦١ Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden p. 161 f.; Land, op. cit. G. P. 99. f.; وكتاب لاند المذكور آنفا ص ٩٩ وما بعدها وكتاب برون عن (الطب العربى) E. Renan op. cit. p. 16 ff.; E. G. Browne, Arbian Medecine طبعة كمبردج ص ١٩ ومابعدها (Cambridge, 1921), p.91 f.

(٣) النص ص ١ س ٢٥ هو: (شفير مدين هى دمن حد من فيلسوف انامرت).

وعلى الرغم من هذه المشابهة فلا يخلق بنا أن ننسى ما بين بولس الفارسى وبرزويه من فروق. فليس بفارق بينهم أن يكون بولس الفارسى قد توجه إلى ملك بينما يكتب برزويه للقارئ المثقف. ولكن الفارق الإنسانى بين كلا الرجلين كبير. فليس هناك من صلة بين بولس، ممثل الفلسفة الغربية، وبين برزويه الذى عكف على النسك البوذى. يرى الأول أن العلم أعظم خير للإنسان، بينما يضرب الثانى صفحاً عن العلم ويجد العون فى الأخلاق الطاهرة. بل إن وجهتى نظرهما نحو الأديان على الرغم من تشابه ألفاظهما مختلفتان جوهريا: فبولس يرى أن المعرفة الدينية لا يمكن أن تستغنى عن الفلسفة ولن يجد الدين ما يبرر وجوده إلا إذا اتحد بها؛ أما برزويه فقد اطّرح الأديان وابتعد عنها.

وأهمية بلاد الفرس فى تاريخ الفكر أنها كانت أولا وقبل كل شئ معبراً بين الغرب والشرق. ففى جُنْدَيشاپور وفى مدارس فارسية عليا أخرى التقت النظريات اليونانية بالنظريات الهندية، ولقحت كل منهما الأخرى. وبولس الفارسى وبرزويه أوضح مثال لهذا.

لقد اعتدنا أن ننظر إلى المانوية وحدها وما تفرع عنها من تيارات بحسبانها ممثلة للاتجاهات التنويرية فى الشرق، وكان هذا هو السبب الذى حمل نلدكه ومن بعده جبرييلى على أن ينسبا كل الجزء الذى به نقد الأديان من باب برزويه إلى المترجم العربى، ابن المقفع، الذى كان يبطن المانوية (١) .

ولكن بحثنا هذا قد أثبت أن المثقفين فى عصر أنوشران كانوا أبعد مايكونون عن اليقين الدينى والإيمان المخلص، وأن أقوالاً مثل التى قال بها برزويه كان لها نظائرها فى كتاب واحدٍ ممن عاصروه.

---

(١) كما ذكرت من قبل ص ١٤ أرى الآن أيضاً من المحتمل أن يكون ابن المقفع قد توسع فى أقوال برزويه. والدليل على أنه ينتظر من ابن المقفع أن يقول بمثل هذه الآراء الحرة هو ما يقوله نلدكه فى الكتاب المذكور ص ٣ عن حلم الملك كيد.

تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه *

لكَرْلو ألفونسو نَلينو

دعاني ما نشره الأستاذ ف. جَبْرييلي (مؤلفات ابن المقفع، المجلد الثالث عشر، سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ - ٢٤٧) والأستاذ كروس (حول ابن المقفع، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٣ ص ١ - ٢) في هذه المجلة إلى طبع بعض تعليقات أخرى صغيرة جمعتها عَرضَاً منذ عهد بعيد أقدمها هنا كمواد أولية بسيطة يستطيع غيري أن يستخدمها.

(١) نستطيع بواسطة «معارضات القرآن» وعنوان: الدرة اليتيمة (١) وبوساطة مسائل مشابهة أن تفسر فقرةً للقاضي الشهير أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتاب «إعجاز القرآن»

(*)-نشرت في «مجلة الدراسات الشرقية» RSO بالإيطالية جـ ١٤ ص ١٣٠ - ١٣٤ وهاك عنوانها في الأصل:-Carlo. A. Nallino: Noterelle su Ibn al - Moqaffa, esuo figlio.

(١) لو كان ما يقوله ابن خلكان في حياة الحلاج (يرقم ١٨٦، الجزء الأول ص ١٢٥ طبع فستنفلد= رقم ١٨١ من الطبعة المصرية) صحيحاً، فإن عنوان: «الدرة اليتيمة» قد استعمله الأصمعي من قبل.

(طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨= طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ بهامش كتاب «الاتقان» للسيوطى الجزء الأول ص ٤٩ - ٥٠= طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥):

«وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن. وإنما فزعوا إلى «الدرة اليتيمة» وهما كتابان أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل فليس فيها شئ بديع من لفظ ولا معنى. والآخر فى شئ من الديانات، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل. وكتابه الذى بيناه فى الحكم منسوج من كتاب بزرجمهر فى الحكمة؛ فأى صنع له فى ذلك وأى فضيلة حازها فيما جاء به؟! وبعدُ فليس يوجد له كتاب يدعى مدعٍ أنه عارض فيه القرآن. بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره. فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد. ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال فى الابتداء، ثم يلوح له رشده، ويتبين له أمره، وينكشف له عجزه؛ ولو كان بقى على اشتباه الحال عليه، لم يخف علينا موضع غفلته ولم يشتبه لدينا وجه شبهته».

(٢) وفى كتاب «المعلِّمين» للجاحظ المحفوظ فى المختارات الجاحظية لعبيد الله بن حسان («كتاب الفصول المختارة»، بهامش كتاب «الكامل» للمبرد طبع مصر سنة ١٣٢٣ - ١٣٢٤، الجزء الأول ص ٣٢ - ٣٣) مانصه:

«ومن المعلمين ثم من البلغاء المتأدبين، عبد الله بن المقفع، ويكنى أبا عمرو، وكان يتولى لآل الأهتم؛ وكان مقدماً فى بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعانى وابتداع السير؛ وكان جواداً فارسا جميلاً؛ وكان إذا شاء

أن يقول الشعر قاله [1]؛ وكان يتعاطى الكلام ولم يكن يحسن منه لا قليلا ولا كثيراً؛ وكان ضابطاً لحكايات المقالات ولا يعرف من أين عز المف (هكذا!) [2] ووثق الواثق، وإذا أردت أن تعتبر ذلك إن كنت من خلص المتكلمين ومن الناظرين، فاعتبر ذلك بأن تنظر فى آخر رسالته الهاشمية: فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القوم ردئ المدخل فى مواضع الطعن عليهم، وقد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شئ إلا بَعُد به فيه، كالذى اعترى الخليل بن أحمد بعد إحسانه فى النحو والعروض أن ادعى العلم بالكلام وبأوزان الأغانى فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى».

وهذه الفقرة ترجمها إلى الإنجليزية هارتڤج هرشفلدHartwig Hirschfeld فى كتاب: مجلد فى مقالات الجاحظ (فى «مجلد فى الدراسات الشرقية مقدم إلى إدورد برون» كمبردج سنة ١٩٢٢) ص ٢٠٧،

---

(١) يظهر أن هذا القول مناقض لما يقوله الجاحظ فى مكان آخر، فى كتاب «البيان والتبيين» (طبع القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ الجزء الأول ص ٨٥ س ٦ - ٤ من أسفل= طبعة محب الدين الخطيب، القاهرة ١٣٣٢ ج ١ ص ١١٦ فى أسفل= طبعة حسن السندوبى، القاهرة سنة ١٣٤٥ (سنة ١٩٢٦) الجزء الأول ص ١٥١ فى الوسط):
«وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وألسنتهما لا يستطيعان من الشعر إلا مالا يذكر مثله. وقيل لابن المقفع فى ذلك فقال: الذى أرضاه لا يجيئنى (الطبعة الأولى: يجيبنى) والذى يجيئنى لا أرضاه..». وأحد تعريفاته للبلاغة موجود فى نفس - الكتاب الجزء الأول ص ٤٩، ٥٠= ج ١ ص ٦٤ س ٢ - ١٠ (و ص ٦٥) من طبعة سنة ١٣٣٢= ج١ ص ٩١ (و ٩٢) من طبعة سنة ١٣٤٥.
(٢) لعل الصواب: غر المغتر.

من مخطوط بالمتحف البريطانى دون أن يعرف الطبعة المصرية؛ ومع ذلك فأرى من المفيد أن أشير فى التعليقات إلى ترجمته التى ليست صحيحة دائماً، والتى ربما تدل على بعض تغييرات فى النص [1].

(٣) وللكاتب الأندلسى الشهير يوسف بن عبد البر (توفى سنة ٤٦٣ هـ) فى كتاب «جامع بيان العلم وفضله» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ جـ ٢ ص ٣٣، الفقرة الآتية التي نقلها كلها أحمد بن عمر المحمصّانى البيروتى فى كتابه المختصر، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ فى «باب معرفة أصول العلم») :

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال: ولعمرى إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبته. وصدقوا ما الدين بخصومة؛ ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بآرائهم وظنهم. وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع. وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأيا؛ وليس الرأى ثقة ولا حتماً، ولم يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريبا، ولم يبلغ أن يكون يقينا ولا ثبتا. ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه: أرى أنه كذا وكذا. فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال دينا مفروضاً».

(٤) يذكر ابن بابويه القُمّى الشيعى (المتوفى سنة ٣٧١ هـ) فى

---

(١) نلاحظ على ترجمة هرشفلد أنه يخطئ فى فهم بعض الكلمات العربية المصطلح عليها مثل لفظ «مقالات» بمعنى مذاهب فى مصطلح أهل الكلام، ولكن هرشفلد يفهمه بمعنى أقوال.

كتاب «التوحيد» (طبعة بمبى، طبع حجر سنة ١٣٢١ ص ١١٤ فى نهايتها إلى ص ١١٧ فى باب القدرة) رواية (إسنادها: محمد بن على ماجِيلويَه عن عمه محمد بنْ أبى القاسم عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن على الكوفى عن عبد الرحمن بن محمد بن أبى هاشم عن أحمد بن محسن الميثمى عن أبى منصور المتطبب عن راوٍ مجهول) قال: كان ابن أبى العوجاء وابن المقفع يلاحظان الجمع الذى كان يقوم بالطواف حول الكعبة؛ فقال ابن المقفع إلى أصحابه: لا واحد من هؤلاء يستحق اسم الإنسانية، إلا هذا الشيخ الجالس (وأشار إلى جعفر بن محمد)، أما الباقى فرعاع وبهائم. فقام ابن أبى العوجاء إلى الشيخ وتحدث معه ثم رجع إلى صاحبيه وقال: «ما هذا ببشر! وإن كان فى الدنيا روحانى يتجسد إذا شاء ظاهراً، ويتروح إذا شاء باطنا فهو هذا». ويظهر أنه حينما اقترب من الشيخ واصبحا منفردين قال الشيخ له أولاً: «لو كان الأمر كما يقول هؤلاء (وأشار إلى الجمع القائم بالطواف) - وهو حقاً كما يقولون - نجا هؤلاء وعطبتم؛ أما إذا انعكس الحال وكان على ما تقولون - وهو ليس كما تقول - فأنتم وإياهم سواء». حينئذ سأله ابن أبى العوجاء: « رحمك الله أيها الشيخ! أى شئ نقوله نحن وأى شئ يقولونه هم؟ ما نؤمن به وما به يؤمنون واحد». فأجاب جعفر: أنى لما تقول أن يكون كما يقولون؟! هم يقولون بالمعاد والوعد والوعيد وأن للسماء إلهاً وبها عمرانا بينما تزعمون أن السماء خراب وليس بها أحد. حينئذ أجاب ابن أبى العوجاء: لو كان الأمر كما تقول، فما منع الله من الظهور لجميع خلقه ودعوتهم إلى عبادته حتى لا يصبح اثنان منهم

على خلاف؟ لماذا اختفى عنهم ومع ذلك أرسل إليهم رسلاً؟ لو كان قد ظهر بذاته لهم لكان ذلك أسهل إلى الاعتقاد به. فأجاب جعفر: «كيف اختفى عنك من أظهر قدرته فى نفسك أنت وفى نمائك؟.....». وكان جواباً بليغاً حتى قال ابن أبى العوجاء لصاحبيه: وظل يحصى لى قدرة الله التى فى نفسى والتى لم أستطع رفضها حتى ظننت أن الله قد نزل بينه وبينى.

(٥) وفى «أمالى» السيد المرتضَى (المتوفى سنة ٤٣٦) أو «غرر الفرائد ودرر القلائد» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥= سنة ١٩٠٧ المجلس التاسع، الجزء الأول ص ٨٩ س ٣ و ص ٩٣ فى نهايتها إلى ٩٥ س ١٧) قصص ونوادر تتفق فى أجزاء منها مع ما يذكر ابن خلكان برقم ١٨٦ و ٢١٩ من طبعة فستنفلد= ١٨١، ٢٠٦ من الطبعة المصرية. وهذا هو مصدر عبد القادر بن عمر البغدادى (المتوفى سنة ١٠٩٣) فى «خزانة الأدب» (طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ جـ ٣ ص ٤٥٩ - ٤٦٠) وهو يذكر اسم المرتضى، ولكنه يختصر كلامه ويحذف منه الإسناد.

(٦) وقد حكم على «الدرة اليتيمة» من الناحية اللغوية حينما طبعت للمرة الأولى إبراهيمُ اليازجى الذى يعدّها فى الأسلوب أقل من «كليلة ودمنة» بكثير. وهذا راجع فى بعض الأحيان إلى المخطوط الذى وصلنا. وهذا الحكم موجود فى «مختارات المنفلوطى» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٠= ١٩١٢) ص ١٨٤ - ١٩٢.

(٧) أما ما كتبه عثمان الكَعّاك: «ابن المقفع وديانته» فى «نشرة الجمعية الخلدونية» سنة ١٩٣٠، تونس ص ٥٣ - ٦٣ فلا قيمة له؛ وهو لم يعرف كتاب الأستاذ م. جويدى.

(٨) أما فيما يتعلق بالكتب المنطقية التى ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع باستعمال لفظ عين بمعنى جوهر فالفقرة الآتية مهمة وهى لأبى عبد الله محمد بن محمد بن يوسف الخوارزمى فى كتاب «مفاتيح العلوم» (طبعة ج. فان فلوتن فى لَيْدن سنة ١٨٩٥ وهذا الكتاب ألف ما بين سنة ٣٦٥، ٣٨١، ص ١١٤٣ وكل المخطوطات متفقة فى حذف: «محمد بن»: «ويُسَمّى عبدُ الله بن المقفع الجوهر «عينا»، وكذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر فى فصول هذا الباب بأسماء اطَّرحها أهل الصناعة فتركتُ ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم». ونستطيع أن نضيف إلى ملاحظة الأستاذ كِروَس القيمة فيما يتعلق باستعمال لفظ «عين» بمعنى جوهر فى الكتب غير الفلسفية وبخاصة فى كتب الكلام والتصوف أن الفقهاء يستعملونه أيضاً. فمثلاً أبو اسحق الشيرازى (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) فى كتاب «المهذَّب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ جـ (ص ٢٥٩) حينما يفرِق بين البيع الباطل والبيع الصحيح يقول: الأعيان ضربان: نَجِس وطاهر (١).

ويظهر لى أن الأستاذ كروس يغالى فى استنتاجه من كون محمد بن عبد الله بن المقفع قد استعمل لفظ عين بدلاً من اللفظ الفارسى المعرب

---

(١) ومن المعانى الشائعة فى لغة التشريع للفظ عين معنى الشئ المعين المشخص كما يتبين من المادة ١٥٩ من «المجلة العثمانية» فى تعريفها له، فى أسفل النصوص القديمة: «العين الشئ المعين المشخص كبيت وحصان وكرسى وصرة حنطة وصرة دراهم حاضرتين فكلها من الأعيان». وهذا هو نفس المعنى الذى نجده فى المصطلحات النحوية حينما يأتى اسم العين (أو اسم الذات) أى الاسم الدال على شئ مشخص أو كائن حقيقى فى مقابل اسم المعنى أو الاسم الدال على فكرة أو معنى مجرد.

جوهر لترجمة إحدى المقولات الأرسطية سابقة الذكر أن هذا دليل على أنه استخدم الأصل اليونانى لا الفهلوى. فمن المحتمل أن يكون محمد قد تعلق باستعمال المتكلمين الأوائل الذين خصصوا لفظ جوهر للجوهر الفرد البسيط أعنى الذرة واستعملوا لفظ عين للجوهر الناشئ عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حتى من أنواع مختلفة. ومن هنا يفهم أن المقولة الأرسطية سابقة الذكر لا يمكن أن تكون جوهراً (١).

---

(١) وأختم القول بملاحظة صغيرة بمناسبة اسم خليل مَردُم الذى يذكره ف. جبرييلى ص ١٩٧ و ٢٣٨و تعليق ٥ ص ٢٤٥. وهذا الاسم يجب أن ينطق مَردَم وهو اسم عائلة مشهورة بدمشق منها طائفة أسماؤها على وزن مَفعَل (وفى لهجة أهل البادية: مِفعَل) وهى أسماء شائعة فى سوريا فيها اختلطت أوزان مَفعَل ومُفعَل ومُفعِل: مثل مَظْهر؛ مَسْعد؛ مكرَم؛ مَطلق؛ ملَحَم، ومثل البدويين: مِصْلح؛ مِسعَد؛ مِرْصد؛ مِدْلج؛ مِفلح؛ مِحجم؛ مِنود، مِزْعل؛ مِصلط وغير ذلك

أوج الإلحـــاد

ابن الراوندى *

لپاول كِروْس

الإهـداء

إلى هـ. هـ. شيدَر

إجلالا واعترافاً بالجميل

- ١ -

مقـــدمة

تتجه الدراساتُ الإسلاميةُ فى عناية شديدة إلى بحث القرنين الثالث والرابع؛ هذين القرنين اللذين كان فيهما طابعُ الرجل الإسلامى ما يَزال فى

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية «فى مجلة الدراسات الشرقية» RSO ، المجلد رقم ١٤ (١٩٣٤) تحت عنوان:-Beiträge zur isamischen Ketzer - geschich

تطور تتنازعه القوى المتعارضةُ لطبعه بطابعها الخاص. وإدراكُ هذه الاتجاهات، وتقريرُ العواملِ الفعالة الخارجية والمقاومات الشديدة التى أثارتها هذه العوامل، كلٌ هذا سيكون الواجبَ الرئيسىَّ للبحث العلمى لزمان طويل.

كانت مسألةُ المسائل فى القرن الثالث تشكيلَ الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة. ولقد أبان نِيبَـرْج للمرة الأولى فى بحوثه عن القوى الفعالة فى حركة المعتزلة عما كان لهاتيك الدوائر التى وقفت مَوقف العداء إزاء العقيدة الإسلامية، من أهمية عظيمة فى تكوينها وتشكيلها (١). ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التى فيها حاولَتْ التعبيرَ عن نشاطها وحركاتها. أما أن العصور المتأخرة تركتها فى عالم النسيان فذلك بَيِّن لا خفاء فيه؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامى الأول قد ضاعت. وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمى إلى تشويه صورتها الحقيقية. والحالات التى فيها حُفظت الآثار الأصلية نادرة جداً. وهأنذا أقدم فيما يلى أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القَدَرُ الغريب

---

(١) انظر على الخصوص: Der Kampf zwischen Islam und Manichäismus, OLZ, 1929, Sp. 425 f. (النزاع بين الإسلام والمانوية)؛ وانظـــر أيضـــاً مقـــدمة نيبرج لكتاب «الانتصـــار» ص ٤٦ وما يليها؛ كذلك م. جـويدى Guidi La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Roma, 1927): (النزاع بين الإســلام والمانــوية)؛ هـ. هـ. شـيدر M. H. H. Schaeder. فـى Die Antike IV (1920) p. 261 F.؛ نفـس المؤلـــف فـى ZDMG, NF, VII, 1928, p. LXXVII f.

مجهولاً [illegible] «كتاب الزمرذ» لابن الراوندى الملحد (١).

لم يُعْرَف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى، وهو من أشهر ملاحدة القرن الثالث، عن كثب إلا منذ بضع سنين. وكتاب «الانتصار» للخياط (٢) الذى اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيبرج وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى يكاد يحوى النص الكامل لهذا الكتاب الأخير.

و «فضيحة المعتزلة» هذا كان تحليلاً نقديا لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة». ولقد اكتشف هـ. رِتر فى كتاب التاريخ لابن الجوزى المسمى باسم «المنتَظَم فى التاريخ» مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندى هو كتاب «الدامغ» وهو طعن فى القرآن. وقد نشرها مرفقة بترجمة لها (٣). وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التى وردت عرضاً فى «الفهرست» لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنى جديداً. وعلى الرغم من هذا كله فإنا لا نعرف إلى الآن إلا الشئ القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبتا قطعاً.

أما الاقتباسات الكثيرة من «الزمرذ» الذى فيه تجاسر ابن الراوندى

---

(١) القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ هـ. رتر، H. Ritter: Der Islam XIX (1930) p. 1 f. اعتماداً على ابن الجوزى هى: «ابن الريوندى». وفى كتاب الانتصار يسمى: «ابن الروندى»، لأنها، فى النص الذى أمامنا، دائماً هكذا.

(٢) هـ. س. نيبرج: «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد»، القاهرة سنة ١٩٢٥.

(٣) H. Ritter, Philologica, V, in, Der Islam, XIX 1930 p. 1 ff.

فى سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان فى الإسلام، ألا وهو نظرية النبوة؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة فى «المجالس المؤيدية» للمؤيد فى الدين هبة الله بن أبى عمران الشيرازى الإسماعيلى، داعى الدعاة فى عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمى. ومؤيد هذا (الذى ظُن منذ زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت، ولكن أكثرها وجد منذ زمن قليل فى خزانه حسين الهمدانى) أحد الظواهر الفذة فى أدب الفاطمية. وقد ولد فى شيراز وعمل فى الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالى سنة ٤٣٨؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسيا كبيراً إلى حوالى سنة ٤٧٠ حين توفى. وهو نفس داعى الدعاة الإسماعيلى الذى حفظ لنا ياقوت مراسلاته مع المعرى [١]. ومن بين مؤلفاته العديدة «سيرة» لنفسه هى أقدمُ وأثمن ما فى الأدب الإسلامى جميعه فى هذا الباب؛ وله كذلك ديوان ضخم أما أهم كتبه «فمجالسه» [٢] وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوى على ثمانمائة مجلس أعنى محاضرات ألقاها مؤيد فى دار العلم بالقاهرة. ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنوع. ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية. وفى أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت، مضيفا إليها تعليقات وشروحاً من

---

(١) انظر، بعد، الفصل السابع.

(٢) إن شاء القارئ تفاصيل فى هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمدانى:
The History of the Ismaili Dawat and its literature during the last Phase of the Fatimid Empire, JRAS, 1932, pp. 126 - 136.
وليراجع أيضاً: W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London 1933) p. 48, hr. 154.

عنده (١) فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعرى، وأخرى يعرض كتاب داعٍ إسماعيلي، غير مذكور الاسم، فيه ردٌ على كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى أما كتاب الداعى فمخطوط بتمامه. وما فيه من اقتباسات كثيرة من كتاب «الزمرذ» يكفى لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية. والمخطوطة التى أطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى حديثة جداً ولكنها جيدة نسبياً؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة (٢). والنص التالى فى المجلد الخامس من «المجالس المؤيدية» ص ٦٣ – ٨٨.

-٢-

النص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية (٣)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المانّ على ذوى الاسترشاد، من أهل الرشاد، الآحاد الأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفئين بنور توحيده نارَ الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى

(١) انظر أيضاً، بعد الفصل الثامن.

(٢) واجب على أن أشكر الأستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص.

(٣) العناوين مكتوبة فى المخطوطة بالحبر الأحمر؛ وفى أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ

فوق الأرض المهاد، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أمجد الأمجاد؛ وعلى وصيِّه عليّ الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركّع والسجّاد؛ وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ومن خشْية ربِّهم مُشْفقِين (١). إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندى عن ألسنة البراهمة فى ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرأه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجى من استدلّ عليه بأنبيائه عليهم السلام فهم له * مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون. وصلى الله على من ختمت نبوتهم (٢) به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين، لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى وسماها «الزمرذة» (٣) ونسبها إلى البراهمة فى دفع النبوات، وذكر فيها حججا يحتج بها مثبتوها فى إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها (٤) فى نفيها، فوقع الغنى

---

(١) سورة ٢٣ : ٥٧ .

(٢) نبوتهم: فى الأصل، بنبوتهم.

(٣) الزمرذة: فى الأصل الزمردة.

(٤) نافوها: فى الأصل، نافروها.

(*) ص ٦٤.

عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا فى الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحنه).

<قال ابن الراوندى> (١): «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحنه على خلقه، وإنه هو الذى يُعرف به الرب وتعمه ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح و* الإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». هذا فص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق: أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحنه على خلقه، فنقول: إنه قَطَعَ على قول لم يحرّره. وذلك أن العقل كامن فى الصورة البشرية كمون (٢) النار فى الزناد، فلو بقى ما بقى فى مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة فى الحجر والحديد لا يُستنفع بها ولا يُحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذى يقع من الفعل المكمَّن فى الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم،

(١) قال ابن الراوندى: غير موجود بالأصل.

(٢) كمون: فى الأصل، كون.

(*) ص ٦٥.

فهم أولى بأن [1] يسمّوا عقلاً، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة ‹إلى الفعل› [2]، وهم نعم اللّه سبحنه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه. فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى [3] هذا فيقال للمدعى إنه بجناح عقله يجد فى آفاق المعارف مطاراً، ويقيم [4] لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن صورتك الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوّتة فى صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق * موضع، وتخليص الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبّله باللهاة والعبارة عنه باللسان وتفصيله بالشفتين وتصيير الأسنان عوناً عليه. فيا من أزيحت علته فى هذه ص ٦٦ الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلما، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض الكلام الذى هو أقرب متناولا إلا بمُنهِض، فكيف تنهض بعقلك إلى معرفة التوحيد ومعالم الدار الآخرة إلا بمنهض، وذلك المنهض هو النبى صلى اللّه عليه وآله الذى تنكره وتجحد نبوته وتقول إن فى عقلك ما يغنى عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن فى البصر [5] صنع اللّه سبحنه فى ظاهر

---

(١) بأن فى الأصل، أن.

(٢) إلى الفعل: سقط فى الأصل.

(٣) وسوى: سوا.

(٤) ويقيم: أو يقيم.

(٥) فى البصر: أيجب حذف «فى»؟

(*) ص ٦٦.

الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا، والعقل صنعه سبحنه فى باطنها يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الجال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان فى غاية الصحة والقوة. فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فإلا لم يجد * نفوذاً فى أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل فى غاية الصحة والقوة. فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ [1] له فى أقطار السموات والأرض هو النبى صلى اللّه عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس. جعلكم اللّه من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد للّه الذى هدانا لقصد السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى اللّه على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع فى أمته يوم الدين؛ وعلى صنوه ابن عم الرسول وزوج البتول، على بن أبى طالب صاحب التأويل؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، الرفيعى [2] الأقدار، وأعراف اللّه بين الجنة والنار، وسلم تسليما، حسبنا اللّه ونعم الوكيل.

---

(١) المنفذ: المنقذ.

(٢) الرفيعى: الرفيع.

(*) ص٦٧.

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى هدانا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراطَ المستقيم، وأتاه سبعاً من المثانى والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصى جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم الرحمن، علم القرآن * ، خلق الإنسان علمه البيان على بن أبى طالب الذى هز أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان، وزلزل منكب الميدان، إذا غشى الميدان، صلى الله عليهما، وعلى الأئمة من ذريتهما، الذين رفع الله لهم المكان، وأتاهم بوارثة جدهم العز والسلْطان.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أعان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذى عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدى شهر رمضان، الذى هو شهر الله سبحانه، فطهروا أجسامكم فى هذه الأشهر المباركة من دَرَن المعاصى، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصى، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندى فى إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووُعِدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهذيباً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله

(*) ص٦٨.

تعالى الباطنة والظاهرة، يثبت * الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون فى عقولهم تفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً فى قربهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا، وقوم خواص، وقوم علماء وأخيار؛ فلا يزال الشئ يُخَلَّص ويَنْسَبِك حتى ينتهى إلى الصفوة التى لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتَجحد مقاماتِهم؛ فهم يقبلون على تابعيهم فى استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم تأثير الجمر فى الفحم الأسود المظلم بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طَبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة.

وأما قوله: إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمى الحجارة والطواف حول بيت [1] لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق ** بين أبى قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

---

(١) بيت: البيت.

(*) ص ٦٩.

(**) ص ٧٠.

فنقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشآن أولادهما النشأة الأولى. فنعتبر [1] أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهماونحمل قضية الرسول عليه السلام <عليهما> ونزن بميزانهما [2]. وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية، وكسبها [3] الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها [4]. وإفادةً للحياء وحسن الشمائل التي لا قِبَلَ للبهائم بمثلها؛ ولو أنهم كفّوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشأونهم النشأة الثانية للدار <الآخرة> [5] مسلك الآباء والأمهات بأولادهم فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلّمونهم الأخلاق الملكوتية و <لما> [6] كان خارجا عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه؛ أوجب الرسول صلى الله عليه وسلم * ذلك كله خرقا للعادات [7] الطبيعية

---

(١) أولادهما: أولادها، فنعتبر: فتعبير.

(٢) ونحمل: وتحمل. عليهما: سقط في الأصل. ونزن: وتزن. بميزانهما : بميزانها.

(٣) وكسبها: وكسبهما. منها: منهما.

(٤) بينها: بينهما.

(٥) الآخرة: سقط في الأصل.

(٦) لما: سقط في الأصل.

(٧) للعادات: للعبادات.

(*) ص ٧١.

وتمييزاً للصوَر البشرية: بأن تقوم فى كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية؛ وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها؛ وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعى والوقوف بعرفات وغير ذلك أوضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون فى العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكِّماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقى من السؤال والجواب فيما يلى هذا (١) المجلس بمشيئة الله وعَونه. جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشى بالاستدلال بأدلة دينية سوياً على صراط مستقيم. والحمد لله الذى سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام. وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصية القرم * الهمام على بن أبى طالِب ضَرّاب الهامّ، وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليما؛ حسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) هذا: من.

(*) ص ٧٢.

‹المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدة (١)›

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذى العرش المجيد الذى خرس اللسان عنه فى تجريد التوحيد، إذ كان أجلّ ما ينعت به من نعوت العبيد. وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحى والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوة العميد، وباعة المديد، وبأسه الشديد على بن أبى طالب صفوة العلى المجيد؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجاويد. ‹معشر المؤمنين› (٢) جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة (٣) الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين؛ ونحن نتلو عليكم ما بقى من السؤال والجواب بما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوهها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف * لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة فى الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحقّين لا يستصحون النبوات إلا من

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) معشر المؤمنين : غير موجود بالأصل.

(٣) أسئلة : أسولة.

(*) ص ٧٣.

المعجزات العلمية دون ‹تسبيح› (١) الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طَلْبَةٌ (٢) من قصُر باع علمه وفهمِه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: «وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يأتي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أحْمَدُ» فهذا هو النص الجلي الذى كان ينتقل خبره (٣) من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذى كان التقى (٤) بأبى طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله وآله فى صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبى الذى بشر به المسيحُ عليه السلام؛ فاحذر (٥) عليه من اليهود أن يقتالوه. فلما ظهر النبى صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسى من فارس مسلما له ومؤمنا به من دون معجزة أقامها؛ وآمنت به خديجة بنت خويلد وعلى بن أبى طالب وأبو بكر بن قحافة، ولما أظهر يومئذ معجزاً؛ وهذه عمدة النبوات وقانونها. وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجرى مجراهما فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاورة * نفسه أشرف الأجسام، ومن كان فى نفسه وجسمه بهذا الكمال فى الشرف لم يكن مستحيلا أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قِبَلَ للبشر بمثله.

---

(١) تسبيح : سقط من الأصل.

(٢) طلبة : طلبته، مشفوعة.

(٣) خبرة: خيرة.

(٤) التقى: التقا.

(٥) فاحذر: فاحذره.

(*) ص ٧٤.

وأما قوله في القرآن: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهَبْ أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين (١) لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟

فالجواب عن ذلك: أن الكلام ألفاظ مقدَّرة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفسا واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز (٢) منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه <عنه> (٣) بالحكمة، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار * بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شئ؟ فنقول: إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز، فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها، فأين موقعها من الإعجاز.

---

(١) الذين : الذي.

(٢) الامتياز : لعله الانقياد (لعله : الامتيار).

(٣) عنه : سقط في الأصل: قارن ص ٧.

(*) ص ٧٥.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره (١)، والحمد لله الذى علا عن أن يكون موهوما، وسما عن أن يكون معلوما أو موسوماً. وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه فى سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً، محمد الشفيع لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، على بن أبى طالب خارق الصفوف فى يوم صفينه. وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار، * أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليما. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.

‹المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية (٢)›

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى أطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوما جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوما. فلا يغلب قدر الله تعالى فى اصطفائهم غالب. فإن طلب إدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. لا يُسمَّعُونَ (٣) إلى الملأ الأعلى ويُقذَفُونَ من كلِّ جانب. دُحُوراً ولَهُمْ عَذَابٌ واصِبٌ. إلاَّ مَنْ خَطِفَ الخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ ثَاقِبٌ (٤). وصلى الله على أبهر الأنبياء

---

(١) أيسره : يسره.

(٢) غير موجود بالأصل.

(٣) يسمعون: يستمعون.

(٤) سورة ٣٧: ٨ – ١٠.

(*) ص ٧٦.

برهانا وأظهرهم شأنا، وأرفعهم عند اللّه مكانا، محمد الذى أنزل عليه قرآن؛ وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، على بن أبى طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول؛ وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم اللّه فى الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم اللّه للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقى إليكم من كلام الملحد والجواب عنه ما ينفى الشبه، ويزيل العمى والعمه؛ ووعدتم بسوق ما بقى <من> (١) ذلك إليكم، وإفاضة الفائدة عليكم. قال الداعى فى الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (٢) وأسبابها ومعنى قوله سبحانه: فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُم صَادِقِينَ(٣) وما يجرى هذا المجرى من الآيات <التى> ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع فى وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تعبه؛ وكمثل ذلك حكم رده على قوله: «وَمَا كُنتَ تَتْلُو (٤) مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ» (٥) الآية وما يعلقه (٦) بقوله «لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ (٧)» بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن

---

(١) من: سقط من الأصل.

(٢) سورة ٣ : ٦١.

(٣) سورة ٢ : ٩٤؛ ٦٢ : ٦.

(٤) تتلو. تتلوه.

(٥) سورة ٢٩ : ٤٨.

(٦) يعلقه. تعلقه. بأن فإن

(٧) سورة ٤٨ : ٢٧.

حرص الخصم على الرد ساق تأويل [١] المقامات فى جملته غير معتبر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهر.

وأما قوله فى رد المعجزات التى من جملتها حديث الميضأة وشاة أمّ معْبَد وحديث سُراقة [٢] وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة؛ وما قاله فى أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع فى وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتّفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما. وإن كان سائغاً أن يُبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى * الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نَقَلة [٣] هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز. بحجة الوضع الذى وضعه والقانون الذى قنّنه فى المباهتة والمكابرة.

فالجواب عن ذلك: أننا كنا سقنا إلى القول فى شأن هذه الأمور وكونها مستغنىً عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسى رحمه الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلى بن أبى طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاص فى تتبع كلامه فى ذلك بابا <بابا> وإجابته عنه. فقد أجبناه جملة واحدة.

فأما قوله: إنه دفع فى وجه أمتين عظيمتين اتّفقا، على تضادّهما، فى صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذّبهما على كثرة العدد ووفور السواد فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على منهاجه وبناء على أساسه فالجواب عن ذلك قول القائل:

---

(١) المقامات: المقامات.

(٢) معبد: معيد. سراقة: سواقة.

(٣) نقلة: ناقلة؛ قارن ص ٩٠ س٩.

(*) ص ٧٨.

فكم من عائب (١) قولاً صحيحاً   وآفته من الفهم السقيم (٢)

موضوع كلام المتكلم فى كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل * الطعام فى مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصور البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفى مضمار (٣) قول القائل إنه كان إلهاً نُفى الموت والقتل عنه، قال القائل أو (٤) لم يقل. وقوله سبحانه «وما قتلوه وما صلبوه» إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حى مرزوق يوافق ذلك قوله فى موضع: «وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُون (٥)». وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة حالهم دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حى وإن كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزه عن الشُّبَه دينه، وأخلص فى يقينه. والحمد لله الذى احتجب عن درك الأوهام، وقدرته فى مصنوعاته خافقة الأعلام. وصلى الله

(١) عائب: غائب.

(٢) هذا البيت للمتنبى. انظر ديوانه طبع ديترتسى (برلين سنة ١٨٦١) ص ٣٣٩.

وكم من عائب قولا صحيحا   وآفتـه مـن الفهم السقيم
ولكـن تـأخـذ الآذان منـه   على قد القرائح والعلـوم

(٣) مضمار: مضماره.

(٤) أو : أم

(٥) سورة ٣ : ١٦٩.

(*) ص ٧٩.

على رسوله خير الأنام، محمد الآتى بدين الإسلام، الداعى إلى دار السلام؛ وعلى وصيه الصوام القوام، على بن أبى طالب أسد الضرغام؛ وعلى الأئمة من دينه الكرام، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام؛ وسلم * تسليما. حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الحادى والعشرون من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان، منه بالبيان. فبجسمه مشقوق من طينه الأنعام، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى؛ وإن آثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلى. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: «لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ [1]»، وصلى الله على أشرف ذوى الإحساس حساً وأجل ذوى النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً؛ وعلى قمره المنير، وصى دينه والوزير، على ابن أبى طالب المفروضة طاعته فى يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة القادة. الشهداء على الناس من قِبَل عالم الغيب والشهادة.

معشر المؤمنين! حيّاكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة؛ قد سمعتم ما قرأى عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ [2] ويجعل كيدهم فى تضليل [3]. وأنتم تسمعون باقى أسئلته [4] وأجوبتها.

---

(١) سورة ٣ : ١٦٩.
(٢) سورة ١٠٥ : ٤.
(٣) قارن سورة ١٠٥ : ٢.
(٤) أسئلته : أسولته.
(*) ص ٨٠.

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى فى يوم بدر لنصرة النبى (صلى الله عليه وآله) بزعمكم * كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدى المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلا. وقال بعد ذلك: أين (١) كانت الملائكة فى يوم أُحُد لما توارى النبى (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا؛ وما باله لم ينصروه فى ذلك المقام؟!!

فالجواب على ذلك: إن الكلام خاص وعام، وإن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خوطبوا عن جوهر الملائكة وتعرّيهم من الطين وتجرّدهم عن الأشخاص تخبلوا وتزلزلوا (٢)؛ وإذا كان النبى صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومندوباً (٣) لسياستهم فلابد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسبما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلالة النبوة والنبى صلى الله عليه وآله يأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه. وقد وضعهم (٤) الملحد من حيث أراد أن يضعهم، ليَجْعَلْ الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا. وفى ذلك أعنى فى (٥) حديث الملائكة من أسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسراء السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

---

(١) أين : لئن.
(٢) تخبلوا : تخيلوا .
(٣) مندوبا : مندربه.
(٤) وصفهم : وضعهم.
(٥) فى : من.
(*) ص ٨١.

* وأما قوله فى إخبار النبى (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس إنه مَـخْرَق بذلك لأنه يمكن مسيرة إليه من مكة ومشاهدته له والعودة من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد فى علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين.

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرنا فقرنا إلى مالا نهاية له فليس للخلق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم. وشبّه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً فى الطيور ما يفعل ذلك كان فى الناس أمكن وجودا. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوزّ وتعلق الطفل المرضع بالثدى مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلِّم أو مفهم؛ وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم مالا تفهمه الأمة. فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس فى العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان ** أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة فى الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى

(*) ص ٨٢.
(**) ص ٨٣.

الله عليه وعلى آله فى الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد كله التى هى أميره ورئيسه وبيت حيوته [1] ومستمدّها من معدنها ومفرقها فيه وفى أعضائه وأعضاله.

وأما قوله فى النجوم : إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك. فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصرى القدرة عن الكلام [2]. فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبى الذى يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزّهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذى نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى الله على رسوله الذى شيد فى الرسالة بنيانه، محمد الذى رفع فوق مكان الأنبياء مكانه؛ وعلى وصيه الذى وقاه بنفسه فى الكربات وصانه، على بن أبى طالب الذى * آتاه الله من لدنه سلطانه، وجعله بين الحق والباطل فرقانه؛ وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه، أئمة يلى كل منهم فى زمانه، وسلم تسليما. حسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) حيوته : حيوتها.

(٢) القدرة عن الكلام: الكلام عن القدرة.

(*) ص ٨٤.

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار، والتأليف بين الأطهار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب تكوّنها فى هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدى والإبصار، المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً فى الأقدار، محمد المصطفى المختار، المبعوث بالإعذار والإنذار، وعلى وصيه على الكرّار، قسيم الجنة والنار؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، ذوى المجد المتعالى المنار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار، والمتلقين لأوامرهم بالائتمار. وورد فى الأخبار: أن الغول خلق يغتال الناس ويهلكهم ويرمى فى الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. وجاء فى الخبر بتصديق ذلك : لاتغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إن سبب * ذلك أن تظهر فى صورة المرأة الحسناء، وتعترض للأعزاب فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتنكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم فى البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبى صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا [1] إلى الطريق. وهذه كلها أمثال مضروبة؛ والمعنىٌّ فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغتالون الناس بصدهم عن سواء

---

(١) تهتدوا: تهدوا (قارن س ٦ ص ٩٧).

(*) ص ٨٥.

‹السبيل› (١) ورميهم فى أطباق جهنم والمعنى فى القول أن كثرة (٢) سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم، فهو ذو صبوة وحداثة فى دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسناء فإنه عنى به أنه تمثل له بصورة (٣) الدنيا التى تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشتَهون لها. ويقال ‹فى› (٤) الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا فى صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلى وجمال، فقال لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا: قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هى زخارفى.أُغرّ بها أزواجي وخطابى قال لها: انظرى هل أنا من أزواجك أو خُطّابك. فقالت: لا، ولكنه لابد لك من نظرة إلىّ. قال المسيح ع م: قد طلقتك ثلاثاً، قال أهل التفسير: عنت بقولها لابد لك من نظرة * إلىّ [عنت به] أن طعامك وشرابك وثيابك كله منى. وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين على بن أبى طالب صلوات اللّه عليه: يادنيا طلقتك ثلاثاً. أوردنا ذلك (٥) أنه كله تأكيد لقولنا: لا تغول الغيلان غير الأعزاب والصبيان. وأما قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله: إذا تغوّلتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا

---

(١) السبيل : سقط من الأصل (قارن س ٨ ص ٩٧)

(٢) كثرة : كثر (قارن س ٥ ص ٩٦).

(٣) بصورة : صورة .

(٤) فى : سقط فى الأصل.

(٥) أوردنا ذلك إلخ : النص غير واضح؛ ولعله يجب أن يقرأ «لأنه» بدلا من «أنه».

(*) ص ٨٦.

بالصلاة، يعنى عودوا إلى فناء الدعوة التى هى دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين، تهتدوا إلى الطريق وترشُدوا وتعصَموا من كيد الشيطان.

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندى والجواب عنه ما بقيت منه بقية يسيرة ووُعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندى على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يُعلمهم صوت العيدان؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفّت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض فى هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشئ موضوع * على أصل قوى. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شئ ولما يكن أصله موجودا (١) فى الخلقة. فإنه لما كانت للحركات أصوات وجب أن تكون (٢) حركات الأفلاك التى هى أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتا فإن الأغانى استحسنت منها، وقُدرت على هيئتها بالحكمة المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين؟!

وقد سقنا جواب الرسالة المرسومة «بالزمرذة» (٣) وهى خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه

---

(١) موجوداً: موجود.
(٢) تكون: يكون.
(٣) بالزمرذة : بالزمردة.
(*) ص ٨٧.

وصدقه: إن ابن الراوندى الذى عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين فى النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة فى سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم (١) عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقُّصهم وثلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة فى هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً فى الدنيا ولا فى الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه لو كان حيا وألسن اللعن والخزى إليها ميتا. فإن الذى أتعب خاطره * وسره فى شئ يكون نتيجته فى الحياة القتل والقتل، وفى الممات الخزى واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: قُلْ هل نُنَبِّئُكُم (٢) بالأخسَرِينَ أعمَالاً الَّذِين ضلَّ سَعْيُهم فى الحياةِ الدُّنيا وهم يَحسَبونَ أنهُمْ يُحسِنُونَ صُنْعاً (٣).

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذى سمك الدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل فى النبوة قرارة الشرف، وتبوأ من المجد فى أمنع الكنف: محمد الآتى بمعانٍ مؤتلفة فى قول مختلف؛ وعلى وصيه الذى عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: على بن أبى طالب أسد يوم الطعان والضراب؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الولىّ، وعصر النجىّ، والنجوم المهتدى بها فى ظلمات البحر اللجىّ؛ وسلم تسليما حسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) قويهم : قوتهم.
(٢) ننبئكم : أنبئكم.
(٣) سورة ١٨ : ١٠٣ - ١٠٤.
(*) ص ٨٨.

٤ - شذرات كتاب «الزمرذ»

لا يبدو مؤلف المجالس فى النص السابق إلا قليلا. إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة فى كل مجلس. وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبى والإشادة بعلى وأئمة الفاطمية الذين يعنيهم وعظ مؤيد. إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يُشَبِّه الملاحدة والزنادقة، ومن بينهم ابن الراوندى بالغيلان التى تغتال الناس وتضلهم سواء السبيل. ولكى يحذر سامعيه منهم ويُبَـيِّـن لهم كيف يتقى المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتابَ الداعى.

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢. وما يردُّ به فيه على أقوال ابن الراوندى أعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه. وهأنذا أورد قطعاً مختارة من كتاب الداعى: فمن رقم ٣ إلى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب «الزمرذ»؛ أما رقم ١٠ فهى أقوال للداعى على مواضع من الكتاب لا تقتبس بنصها؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد، ورقم ٢ مقدمة الداعى، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعى على ابن الراوندى وكتابه. ونختم ذلك باقتباسات أخرى من كتاب «الزمرذ» مأخوذة من مؤلفين آخرين، خصوصاً الخياط وابن الجوزى.

-١-

معشر المؤمنين (١): جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين؛ وَمِـن خَشية رَبِّـهِم مُشفقِينَ (٢). إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندى عن ألسنة البراهمة فى رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه، ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر (٣)، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص ٧٩، س وما يليه).

-٢-

[قال الداعى]: وإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى، وسماها «الزمرذة» (٤)، ونسبها إلى البراهمة فى دفع النبوات. وذكر فيها حججا

---

(١) بهذا يخاطب السامعين، فى كل المجالس؛ وكذلك فى المجالس المستنصرية المعاصرة لهاتيك والتى تنسبها التقاليد الإسماعيلية إلى بدر الجمالى (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول ص ٥٨٢ وما يليها». وانظر كذلك H. F. Hamdani, some unknown Ismaîli Authors and their works, JRAS, 1933, p. 377 وانظــــر أيضـــاً W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London, 1933) p. 50. Nr. 170

(٢) سورة ٢٣ : ٥٧.

(٣) انظر: Dozy, Suppl. II, p. 360.

(٤) يكاد فى جميع الكتب أن يسمى باسم كتاب «الزمرذ» (وفى «المنتظم» لابن الجوزى: زمرد)؛ أما هنا فى الشذرة رقم ١٩ فيسمى: كتاب الزمرذة (وفى المخطوطة الزمرذة). وكذلك فى «معاهدة التنصيص» (انظر نيبرج، «كتاب الانتصار»، المقدمة ص ٢٧)؛ أما أنا فقد التزمت التسمية: كتاب الزمرذ.

يحتج بها مثبتوها فى إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها فى نفيها. فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا فى الدين [1]، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين سبحانه. (ص ٨٠، س ٣٠ وما يليه)

- ٣ -

قال ابن الراوندى: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه [2]، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته، وإجابة دعوته. إذ قد غنينا بما فى العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». (ص ٨٠، س ٨ وما يليه).

- ٤ -

[قال الداعى]: وسوى هذا فيقال للمدّعى، «إنه بجناح عقله يجد فى آفاق المعارف مطاراً، ويقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور مناراً [3]» (ص ٨١ س ٧ وما يليه)

---

(١) انظر مستهل الفصل التاسع.

(٢) انظر فيما بعد .

(٣) انظر فيما بعد .

-٥-

وأما قوله (ابن الراوندى): «إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة [١]، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين [٢] لا ينفعان ولا يضران[٣]: وهذا كله مما لا يقتضيه عقل: فما الفرق بين الصفا والمروة [٤] إلا كالفرق بين أبى قبيس وحرى [٥]، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت [٦]». (ص ٨٤ س ٥ وما يليه)

---

(١) فى الحج.
(٢) الركن والمقام.
(٣) انظر الفصل رقم ٦.
(٤) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون «السعى».
(٥) جبلان بمكة يلعبان دوراً مهما فى السيرة (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذين اللفظين)؛ وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أيا كانا. وفى المخطوطة حرى التى يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء «معجم البلدان»، طبع فستنفلد جـ ٢ ص٢٢٨).
(٦) وهناك ملحد آخر هو الثغورى (انظر الفصل التاسع فى نهايته) يذكر الأبيات الآتية التى تعبر عن ازدراء مناسك الحج، (ولعلها لأبى العلاء):

عَجِبْت لكسرىَ وأتبَاعِه	وغُسْل الوُجوه ببَول البقرْ
وقيصرَ لما سَوَى ساجداً	لما صَنَعته أكفُّ البَشرْ
وعُجْبِ اليهود برَبٍ يُسَـ	ـرُّ بسَفك الدماء وَسَمّ القَتر
وقوم أتوْا مِن أقاصِى البلا	د لحلْق الرءوسِ ولثم الحَجَرْ

وبمعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلاج (معتمداً على روايات قديمة) إن المرء

-٦-

وقال (ابن الراوندى) بعد ذلك: «إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته [١]، فَلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً؟» (ص ٨٤، س ٩ وما يليه)

-٧-

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوهها: «إن المخاريق شتى. وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة [٢] قليلة يجوز عليها المواطأة فى الكذب». (ص ٨٦، س ١٤ وما يليه) [٣].

= يستطيع أن يستعيض عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان كان (انظر: L. Massignon, La Passion d' al - Hosayn ibn Mansour al - Hallaj, I, p. 275 ff.) وقد حكم قضاته على هذا الرأى بأنه زندقة (ibid., p. 279).
وقد سمى ابن سبعين الفيلسوف المتصوف الأندلسى المسلمين الذين يتشددون فى الطواف حول الكعبة باسم: حُمُرُ المدارِ (أى الحمير الذين يدورون فى الساقية)؛ انظر ابن قيم الجوزية، كتاب «مدارج السالكين» الجزء الأول-(طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون). وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندى بنفس المعنى انظر الفصل السادس.

(١) انظر فيما بعد.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) انظر فيما بعد .

- ٨ -

[قال الداعي]: وأما (معجزة) تسبيح الحصى [١] وكلام الذئب [٢] وما يجرى مجراهما فلا ينكره العقول. (ص ٨٧، س ٩ وما يليه).

- ٩ -

وأما قوله في القرآن: «إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم[٣]؟!» (٨٧ س ١٤ وما يليه).

---

(١) قارن مثلا: علي بن ربّن الطبرى، كتاب «الدين والدولة» (طبعة ١. منجانا القاهرة سنة ١٩٢٣)، ص ٣١؛ البغدادى، «الفرق بين الفرق» ص ١١٤، ص ٣٣٤.

(٢) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨؛ كذلك شذرة رقم ١١. ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن أوس الأسلمى (وعلى رواية أخرى: أهبان بن الأكوع) من أنه لقى ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبى. ولذلك سمى باسم: مكلم الذئب. انظر «طبقات» ابن سعد (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨)، جـ ٤، ٢، ص ٤١ (وهناك أيضاً أخبار معجزات أخرى تتعلق بحيوانات تنطق)؛ كذلك، نفس الكتاب جـ ١، ١، ص ١١٤؛ على بن ربّن الطبرى، «الدين والدولة» ص ٣٢؛ عبد المسيح الكندى «الرسالة» ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا)؛ ت. أندريه، «شخصية محمد» ص ٥١.

(٣) طعن فى إعجاز القرآن؛ انظر فيما بعد .

قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (سورة ٣ : ٦١) وأسبابها، ومعنى قوله سبحانه: «فَتَمَنَّوُا المَوْتَ إن كُنْتُمْ صادِقِينَ» (٢: ٩٤، ٦٢ : ٦)، وما يجرى هذا المجرى من الآيات التي ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه، كان له الطريق للرد عليها، والدفع في وجهها. فإن قال خصمه إن معانيها غير (١) ما تضمنته شروط حسابك(٢)، بطل الرد كله وضاع تعبه. وكمثل ذلك حكم رده على قوله: «ومَا

(١) لا يذكر الداعي هنا ويا للأسف نص طعن ابن الراوندي في الآيات القرآنية. ولعله يدور في نفس الميدان الذي في كتاب «الدامغ» (انظر p.‏ (Der Islam, XIX (1930 13f.) وسنفصل القول فيما بعد في السبب الذي من أجله اختار ابن الراوندي هذه الآيات بالذات - كذلك لايذكر الداعي المعنى التي يفهمه من هذه الآيات. وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الراوندي، الذي يرى الداعي أن تفسيره الخاطئ لهذه الآيات أعطى فرصة قيمة لابن الراوندي للطعن فيها وتبعاً لتحفظه الذي لاحظناه من قبل (انظر بعدُ الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيما يلي تفسيره (أي التفسير الإسماعيلي) لهذه الآيات. ولا نستطيع أن نفهم تماماً أن المقصود بالخصم هنا وفي الجزء الثاني من الشذرة هم مثبتو النبوة الذين يضمهم ابن الراوندي نفسه في كتاب «الزمرذ» في مقابل البراهمة ولكن يحتمل جداً أن يكون المقصود بذلك مؤلفاً إسلامياً حاول قبل مؤلف الرد أن ينقض كتاب «الزمرذ» وكان نقضه أساس الكتاب الذي أمامنا. انظر فيما يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه في الفصل الثامن.

(٢) أي أن معانيها على خلاف ما تظن.

كُنت تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ» الآية (٢٩ : ٤٨)، وما يعلّقه بقوله: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ (٤٨ : ٢٧)، بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه (١). فمن حِرْصِ الخصم على الرد ساق تأويل المقامات فى جملته غيرَ معتبر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهر (ص ٨٩ س ١٩ وما يليه)(٢)

-١١-

وأما قوله (ابن الراوندى) فى رد (٣) المعجزات التى من جملتها حديث

---

(١) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم ١١) كمثال على إخباره بمغيبات الأمور التى وقعت فعلاً فى أثناء حياة النبى (انظر مثلا على ابن ربّن الطبرى، الكتاب المذكور ص ٣٤). والتنبؤ المقصود هنا هو فتح مكة – وهنا يتطلق ابن الراوندى بالعبارة الصغيرة: «إن شاء الله»، فيقول إن الذى هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨ : ٢٢ وخصوصاً Lane I, p. 1048) – قارن كذلك: أبو حاتم الرازى، كتاب «أعلام النبوة» ص ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها: «فإن قال قائل: فلم استثنى فى هذه الآية حتى قال. «إن شاء الله آمنين»، فإن الاستثناء يقع فى أشياء يقع فيها الشك. فقد احتج الملحدون بذلك. قلنا إلخ».

(٢) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر فيما بعد .

(٣) هاجم ابن الراوندى فى كتاب «الزمرذ» مسألة المسائل فى علم النبوة الإسلامى وأعنى بها مسألة المعجزات. وكل الكتب التى تبحث فى هذا العلم تخصص فصلا لها انظر ما سنقوله ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك. أما فيما يتعلق بنقض عبد المسيح الكندى لمذهب المعجزات الإسلامى فانظر بعد الفصل السادس.

الميضأة [1] وشاة أم[2] معبد وحديث سراقة [3] وكلام الذئب [4] وكلام الشاة [5] المسمومة. (ص ٩٠ س ١٠ وما يليه).

-١٢-

وما قاله (ابن الراوندى) فى أن النبى (صلى الله عليه وآله) دفع فى وجه ملتين [6] عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكَذَّبَـهما [7]. «وإن كان سائغاً أن يُبطِلَ ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد، وينسبهما إلى الإفك والزور، كان رد الشرذمة [8]

(١) انظر «رسالة» عبد المسيح الكندى ص ٦٧؛ كذلك Tor Andrae, Die Person Muhammeds, p. 74 (شخصية محمد فى مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور أندريه).

(٢) انظر «طبقات» ابن سعد جـ ٢ ص ١٥٥؛ جـ ٨ ص ٢١١؛ «سيرة» ابن هشام (طبعة فستنفلد) ص ٣٣٠؛ Andrae. a. a. O., p. 48 .

(٣) أى سُراقة بن جُشْـعُم؛ انظر «سيرة» ابن هشام ص ٣٣١ وما يليها؛ وكذلك أبو حاتم الرازى، «أعلام النبوة»، ص ١٦٤ قارن أيضاً: A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moh. II. p. 547. (اشپرنجر، «حياة محمد ودينه»)

(٤) انظر التعليق الثانى على الشذرة رقم ٩.

(٥) انظر على بن ربّن الطبرى، كتاب «الدين والدولة» ص ٣٣؛ عبد المسيح الكندى، «الرسالة» ص ٦٥؛ Andrae, a. a. O., p. 56 ؛ «سيرة» ابن هشام ص ٧٦٤.

(٦) النصارى واليهود.

(٧) إشارة إلى سورة النساء: ١٥٧.

(٨) انظر فيما بعد .

القليلة من نقلة (١) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز، بحجة الوضع الذى وضعه والقانون (٢) الذى قنّـنه فى المباهتة والمكابرة (٣)». (ص ٩٠ س ١١ وما يليه(٤)).

-١٣-

قال الملحد: «إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى فى يوم بدر لنصرة النبى (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدى المسلمين فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً». وقال بعد ذلك: «أين كانت الملائكة فى يوم أحد لما تَوارى النبيُّ (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه فى ذلك المقام (٥)؟!» (ص ٩٣ س ٦ وما يليه)

---

(١) يمكن أيضاً أن نحتفظ بما هو مكتوب فى المخطوطة «ناقلة» إذ نصادف مثل هذه القراءة لدى القرقسانى: انظر I. Friedländer, Qirqisàni's Polemik gegen den Islam, in, Frestschrift I. Goldziher (Strassburg 1911) P. 109, note 4.

(٢) ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن الراوندى يسمى ما اشترعه النبى باسم «قانون» ولابد أن يكون استعمال لفظ «قانون» نادراً فى الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩. ويقصد بلفظى «قانون» و «وضع» اللذين يحس ابن الراوندى أنهما غريبان («وضع» مأخوذة من ترجمة أحد الألفاظ اليونانية) نوعاً من السخرية.

(٣) طعن فى «الإجماع».

(٤) فى ص ٩١ س ٧ – ٩ صورة أخصر لهذه الشذرة.

(٥) فيما يتعلق بما يقول به عبد المسيح الكندى مشابهاً لهذا، انظر بعدُ الفصل السادس.

-١٤-

وأما قوله (ابن الراوندى) فى إخبار النبى (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس، إنه مَخْـرِّق بذلك؛ لأنه يمكن مسيره إليه من مكة، ومشاهدته له، والعود من ليلته، لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد فى علومه، مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخْنة عين [١] (ص ٩٤ س ٤ وما يتلوه).

-١٥-

[قال الداعى]: وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: «إن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرنا فقرنا إلى مالا نهاية له، فليس للخلق أول[٢]».... وشبه ذلك بأصوات الطيور، وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجودا فى الطيور ما يفعل ذلك، كان فى الناس أمكن وجوداً فهذا تشبيه باطل: لأن أصوات الطيور، وسباحة الإوزّ، وتعلق الطفل المرضع بالثدى مما

(١) انظر فيما بعد.

(٢) كما يذكر الداعى، يقول ابن الراوندى بمذهب قدم العالم. وقد تناول ابن الراوندى هذه المسألة بالتفصيل فى كتاب «التاج»، (انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ وما يليها؛ كذلك الأشعرى، قارن-W. Spitta Zur Geschichte Abu,l Ha san al - Ashari (Lpzg. 1876), p. 68 unten. [من تاريخ أبى الحسن الأشعرى]، متخذا وجهة نظر الدهرية.

ذكر، جميعها طبيعة فيها، والكلام لا يصح إلا بمكَّم ← أو مفهم وهذا غلط كبير. (ص ٩٤ س ٩ وما يليه [١])

-١٦-

وأما قوله (ابن الراوندى) لمن يقول بالنبوات: «خبرونا عن الرسول كيف يفْهم مالا تفهمه الأمة: فإن قلتم إنه بإلهام، ففهم الأمة أيضاً بإلهام؛ وإن قلتم بتوقيف، فليس فى العقل توقيف [٢]». (ص ٩٤ س ١٦ وما يليه).

-١٧-

وأما قوله (ابن الراوندى) فى النجوم: «إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك». (ص ٩٥ س ٣ وما يليه [٣])

-١٨-

قال ابن الراوندى على سبيل الهزء: «إنه يلزم من يقول بالنبوة، أن ربهم أمر الرسول أن يُعلمهم صوت العيدان. وإلا فمن أين يُعرَف أن أمعاء

---

(١) يناقش ابن الراوندى هنا الرأى القائل بأن اللغات ترجع إلى الأنبياء.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندى بالنجوم، انظر كتاب «الانتصار» للخياط ص١٠٢.

الشاة إذا جفت وعلّقت على خشبة فضُربت، جاء منها صوت طيب؟!». (ص ٩٧ س ١٣ وما يليه)

-١٩-

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة « بالزمرذة». وهى خرقة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولا يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندى، الذى عمل الرسالة، مصيبته بعقله، أعظم من مصيبته بدينه (١). فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص. ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقول الملحدون، مبطلين فى النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة فى سياسة الخلق، وتحصين دمائهم وأموالهم،

---

(١) ويمثل هذا يحكم الخياط (كتاب «الانتصار» ص ١٧٣ س ٦) على ابن الراوندى «وما ضررت بذلك غير نفسك» – ويقول البلخى عن ابن الراوندى (شذرة «الفهرست»، WZKM. IV, p. 226 [ص ٤ س ٢٢ الطبعة المصرية] = «معاهد التنصيص»، نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٦): «وكان علمه أكثر من عقله». ويظهر أن هذه العبارة كانت تضرب مثلا للعقليين والملاحدة. فيقال مثلا عن أحمد بن الطيب السَّرْخسى («الفهرست» ص ٢٦١ س ٢٦): «وكان الغالب على أحمد بن الطيب، علمه لا عقله». وتقول لنا الروايات (كتاب «الأغانى»، الجزء الثامن عشر ص ٦٧؛ ابن خلكان، جـ ٢ ص ١٢٥) إن ابن المقفع تعجب من زيادة عقل الخليل بن أحمد على علمه بينما تعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله (لم يفسر ف. جبرييلى- L'Opera di Ibn el Muqaffa, RSO, XIII, p. 246. هذه الرواية تفسيراً صحيحاً كل الصحة).

ويمنع غزيهم من ضعيفهم، ما يمنع عن تنقّصهم وثلبهم، وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه (١)، لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة بل المحصول منه، إحداد شفار القتل لنفسه، لو كان حيا، وألسُن اللعن والخزى إليها ميتا. فإن الذى أتعب خاطره وسره في شئ، يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزىَ واللعن – لخاسرُ الصّفقة ظاهر الشّقوة. «قُلْ هل نُنَبِّئكم بالأخسرين أعمالاً: الّذينَ ضَلَّ سَعيُهم في الحَيوة الدُّنيَا وهُمْ يَحْسَبونَ أنَّهُمْ يُحسِنونَ صُنْعاً» (١٨ : ١٠٣، ١٠٤). (ص ٩٨ س ٢ وما يليه).

(١) أى أن ابن الراوندى ادعى آراءه الإلحادية على البراهمة.

القطع الأخرى

-٢٠-

ومنها (أى كتبه) كتاب يعرف بكتاب «الزمرذ» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤا بها سحرة مُمَخْرِقون، وأن القرآن من كلامٍ غير حكيم، وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه بابا ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه. (الخياط: كتاب «الانتصار» ص ٢ وما يليها).

... وبوضعك كتاب «الزمرذ» تطعن فيه على الرسل وتقدح فى أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمدية خاصة» فهذا مذهبك وهو قولك [١] (الخياط، نفس الكتاب ص ١٧٣).

-٢١-

قال المؤلف (ابن الجوزى): ورأيت بخط أبى الوفا بن عقيل، قال: كان الخبيث ابن الريوندى قد سمى كتابه الذى اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدين كتاب «الزمرد». فأخذ

(١) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه.

أبو علي الجباني (هكذا!) يعيبه في تسميته بالزمرد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم. فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إعارة له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو علي. فقال: «إن للزمرد خاصة هي أنه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عَمِيَتْ». قال: «فكان قصدي أن الشُّبَه التي أودعتها الكتاب تُعْمِي حجج المحتجين». فاعتقد ما أورده عاملا في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حدَق الحيات (ابن الجوزي: «المنتظم في التاريخ» نشر هـ. رتر في «مجلة الإسلام» Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٩ وما يليه) (١).

-٢٢-

نجد في كلام أكثم بن صيفي (٢) أحسن من: «إنا أعطيناك الكوثر». (سورة ١٠٨ : ١) (الكتاب السالف: ص ٤ س ٩ - ١٠) (٣).

---

(١) انظر بعد ص ٦ - وتذكر هذه القطعة بنص مشابه في كتاب «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباسا مباشراً من كتاب الزمرذ.

(٢) انظر رتر في هذا الموضع - كذلك I. I. Reiske, De Aktamo Philosopo arabico (Lpzg . 1759).

(٣) انظر فيما بعد.

-٢٣-

إن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٠ - ١١) (١).

-٢٤-

وقوله (أى النبى) لعَمَّار (٢): تقتلك الفئة الباغية، فإن المنجم يقول مثل هذا. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٥) (٣)

-٢٥-

قال أبو على الجبائى: «... ووضع كتاباً فى الطعن على محمد صلى الله عليه وسلم وسماه «الزمرذ» وشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب، وطعن فى القرآن» (ص ٥ س ١ - ٢).

-٢٦-

وقد كان ابن الريوندى وأبو عيسى محمد بن هارون الوارق الملحد

---

(١) كذلك فى «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج ص ٢٧): «إن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم»..

(٢) انظر رتر فى هذا الموضع.

(٣) كذلك «معاهد التنصيص» فى الموضع المذكور.

أيضا يتراميان بكتاب «الزمرذ» ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن فى القرآن (ص ٣ س ٥-٨).

٤ - تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب «الزمرذ» بنفس الترتيب الموجود فى النص الأصلى للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا:

١ - سمو العقل على النقل (الشذرة رقم ٣، ٤)

٢ - نقد الإسلام:

(أ) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٥، ٦)

(ب) معجزات محمد

(a) فروض عامة (رقم ٧)؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨، ١١، ١٣، ١٤)؛ ومن بين المعجزات التى يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد القرآن نفسه؛ نقد إعجاز القرآن (رقم ٩، ١٠).

(جـ) نقد التواتر فى الإسلام (رقم ١٢).

٣ - العلم ضد النبوة.

(أ) الكلام الإنسانى حادث بطبعه (رقم ١٥)؛ ولا يرجع فى أصله إلى الأنبياء (رقم ١٦).

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) لا يرجعان فى أصلهما إلى الأنبياء.

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية. فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢، ب، b) ورقما ٢٣، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسى. وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوى بابا ترجمه «على المحمدية خاصة». ولهذا فمن المحقق أن الجزء الثانى الرئيسى هو الذى استثار الجبائى أيما استثارة (رقم ٢٥). والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول فى سمو العقل وفى معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحى.

وعنوان الباب الذى ذكره الخياط باسم «على المحمدية خاصة» يحتاج إلى عناية أكبر. فالخياط يذكر فى كتابه كتاب «الزمرذ» فى مواضع ثلاثة، وفى كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسبانه فضيحة للمؤلف (١). ومن الكفر فى نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة. فابن الراوندى يريد من هذا أن يؤكد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعنى أنه يقف موقف البراهمة. ولهذا فإن تسمية الأوروبيين للإسلام والمسلمين باسم المحمديين والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان فى الأصل بها ذلك.

وابن الراوندى يذكر آراءه الخاصة على لسان البراهمة، وسنبحث فى فصل من الفصول التالية بأى حق فعله. وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلف الردّ مهمة، وهى أن ابن الراوندى أورد فى كتابه حجج من يقولون

---

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ – أما أن الخياط كان يرى فى هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جلى كل الجلاء، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية: «يريد أمة محمد صلى الله عليه»، وفى الموضعين الآخرين الذين فيهما يذكر كتاب «الزمرذ» (ص ١٥٥ – ١٧٣) لا يعطى دليلا آخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب.

بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة - رقم ٢). ويقول أيضاً إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن الراوندى من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب فى صورة ناقصة.

ولنقارن ذلك الكتاب الوحيد الذى يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندى وهو «فضيحة المعتزلة». ففى هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندى آراءه عَرْضا بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة. ويجب علينا أن نستنتج، فى احتمال قوى، مما يذكر فى القطعة رقم ٢، أن آراء الكتاب كانت مصوغة فى قالب أسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أى المؤمنين بالنبوة. وغَنِى عن البيان أن مؤيدى النبوة يبدون هناك فى صورة نحيلة (١).

وليس من المحقق أن تفسير اسم «كتاب الزمرذ» (رقم ٢١) موجود حقاً فى الكتاب نفسه. والملاحظة التى نجدها عرضاً لدى الكتَّاب الإسلاميين من أن الأفاعى تسيل عيونُها (٢) إذا وقع بصرها على الزمرذ، سيستخدمها

---

(١) لبداية القطعة رقم ٢ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك. فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا» لا يمكن أن يكونوا غير مؤيدى النبوة القائلين بصحتها؛ وعلى العكس من ذلك فإن ورود لفظ «خصم» فى القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر؛ انظر الفصل الثامن.

(٢) قزوينى: كتاب «عجائب المخلوقات» (طبعة فستنفلد) ٢٢٧ (تبعا للرازى)؛ التيفاشى: كتاب «أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار»، انظر ا. ريّنيرى بِشْيا A. Raineri Biscia: «أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار لأحمد التيفاشى» (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣. ابن البيطار: كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» (طبعة بولاق ١٢٩١) جـ ٢ ص ١٦٧ (تبعا للرازى)؛ وانظر أيضاً ل. لكلير Traité des simples, Notes et extraits المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) ص ٢١٧. كتاب «غاية الحكيم»

ابن الراوندى ليقارن بها تأثير الكتاب فى القراء المؤمنين. وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك في مقدمة الكتاب. ولكن ابن عقيل الذى يذكرها فى ثنايا نص ابن الجوزى يقول صراحة إنه لم يقرءها فى رد الجبائى الذى استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندى (١)، وما يقوله عبد الرحيم العباسي من أن هذا الاقتباس موجود فى كتاب «الزمرذ» نفسه، لا

= المنسوب إلى المجريطى (طبعة هـ. رتر، ليبتسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧. واقتباسات القزوينى وابن البيطار عن الرازى هى عن كتابه «الخواص» (مخطوطة القاهرة، فرع الطب رقم ١٤١؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يُرجع إلى ابن ماسوية كأقدم مصدر. وهاك النص كما فى النسخة ص ١٤ «زمرذ: قال ابن ماسوية: إن وقع عين الأفعى على الزمرذ الفائق سالت عينها على المكان». ومثل ذلك ما يقوله جابر بن حيان فى كتاب «الخواص» (مخطوطة ولى الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ فى أسفل: «ومنها أن الأفعى البلوطى الرأس إذا رأى الزمرذ الخالص عمى وسالت عينها لوقتها وحبا سريعا»، وعلى العكس من ذلك لا يحوى كتاب «الأحجار» لأرسطو أى ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرذ (انظر يوليوس روسكا، كتاب الأحجار لأرسطو ص ١٣٤، طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٢). والبيرونى هو الوحيد الذى لا يصدق هذه المسألة. ففى كتابه «الجماهر فى معرفة الجواهر» (مخطوطة سراى: فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول: «ومنها ما أطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعى إذا وقع بصرها على الزمرذ حتى دوّن ذلك فى كتب الخواص وانتشر على الألسنة وجاء فى الشعر..... ومع إطباقهم على هذا لم يستقر [الصواب: تسفر] التجربة عن تصديق ذلك؛ فقد بالغت امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرذ ومن فرش سلته به وتحريك خيط أمامه منظوم منه مقدار تسعة أشهر فى زمانى الحر والبرد ولم يبق إلا تكحيله به؛ فما أثر فى عينيه شيئاً أصلا إن لم يكن زاده حدّة بصر».

(١) لم يصل إليه إلا عن طريق رد على هذا الكتاب. انظر الفصلين السابع والثامن.

قيمة له بإزاء القول السابق، ذلك لأن معرفته بكتاب «الزمرذ» صادرة عن كلام ابن الجوزى، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها. والواقع هو أن ابن الراوندى عبر بنفس الكلمات التى ذكرناها آنفاً فى كتاب له متأخر عن كتاب «الزمرذ».

وممكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفِظَت لنا. فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد فى الاقتباس الشعرى رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندى القوية بالعقل. ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطارا، منارا). فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندى يستعمل السجع. ومع ذلك فنستطيع أن نزعم فى شئ من اليقين أن العبارة كانت موجودة فى مقدمة كتاب ابن الراوندى التى كانت مكتوبة بالسجع. فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً (١).

٥ - تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندى كتابه بالعقل الإنسانى فيمدحه ويسهب فى إطرائه بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤). وعلى هذا فلابد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ فى المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل

---

(١) فيما يتعلق بالنثر المسجوع فى الكتابات الإسلامية انظر أقوال ج. برجشتريسر فى Islamica المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها.

(رقم ٦)(١) والعقل [illegible] الذي يمتحن قيمة النبوة: فإما أن تتفق تعاليم النبى مع العقل وحينئذ لا لزوم لها؛ وإما أنها تتناقص وإياه وحينئذ فهى باطلة (رقم ٣). ووحىُ محمدٍ المزعومُ فى تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦). إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضة على المسلم من وضوءٍ وصلاةٍ وطوافٍ حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة؟ هنا يضع ابن الراوندى نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية فى إزدراء وجرأة غريبة (رقم٤).

وفكرة الوحى إذا قوّمناها بمعيار العقل دنست وشاهت. وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) وحتى الكلام

---

(١) لعله يشير إلى الحديث المروى مبكراً الذى يمثل العقل كأول ما خلق الله. انظر: اجناتس جولدتسهير: «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث» «مجلة الدراسات الآشورية» المجلد الثانى والعشرين سنة ١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث فى كتابنا: «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨ – ٢٤١، القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيرا فى القرن التاسع، مثلا جابر بن حيان فى كتاب «الموازين الصغير» (برتلو، «الكيمياء فى العصور الوسطى» المجلد الثالث، ص ١٠٥ من النصوص العربية)؛ أحمد بن حائط (المتوفى حوالى سنة ٢٣٠) تبعاً لما يقوله الشهرستانى فى «الملل» ص ٤٤ س ٦ وما يليه، والبغدادى فى كتاب «الفَرْق» ص ٢٦١ س ١ وما يليه؛ أبو عبد الله محمد بن على الترمذى (المتوفى سنة ٢٨٥)، كتاب «الأكياس والمغترين» (مخطوطة دمشق، المكتبة الظاهرية فرع التصوف تحت رقم ١٠٤؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها)، ورقة ب؛ الراغب الأصفهانى: كتاب «تفصيل النشأتين» (بيروت سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥ -- وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلا أجناتس جولدتسيهر: «اتجاهات المفسرين المسلمين»، ص ١٣٦.

الإنسانى (رقم ١٥) إلى الأنبياء. ولكن هذه ليست فى حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان، وكما يقول ابن الراوندى فى كتاب آخر اسمه «الفريد» لم يَدَّع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً (١).

فالأنبياء فى نظر ابن الراوندى ليسو إلا سحرة مُمَخْرِقين (رقم ٢٢ - ٢٣)؛ والمعجزات التى تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التى اخترعها المتأخرون ولفّقوها (رقم ٧؛ كذلك رقم ٨، ١١) (٢). هذا إلى أن بعض هذه المعجزات مضحك لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف. وما أضعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا فى صف محمد والمسلمين فى يوم بدر! وأين كان هؤلاء الملائكة فى يوم أحد؟ (رقم ١٣).

والسبب الذى يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندى بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كانت تعتبر برهانا ساطعاً على نبوته، وقد شغلت فعلا المركز الأول فى البحوث الكلامية فى النصف الأول من القرن الثالث (٣). لقد أقبل أهلُ السنة من المسلمين على أخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها. وأفرد على ابن ربَّن الطبرى

---

(١) «الإسلام» Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها.

(٢) لم يبق لدينا معظم نص نقد ابن الراوندى للمعجزات. ومؤلف الرد يقتصر على سرد ما نقضه ابن الراوندى من أخبار. ولهذا فإن المؤلف لم يذكر نقد ابن الرواندى لمعجزة الإسراء (رقم ١٤). أما افتراض جهل ابن الراوندى للبعد بين مكة وبيت المقدس فلا يصدق قطعاً. فهنا كما فى مواضع أخرى سوء فهم مقصود لأقوال ابن الراوندى. فما كان للخياط فى رده على فضيحة المعتزلة أن يذر هذا اللوم.

(٣) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر ى. هوروفتس فى مجلة «الإسلام» المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها - وسأعتمد فيما يلى خصوصاً على بحوث ت. أندريه: «شخصية محمد فى مذهب أمته وعقيدتها» (ستكهولم سنة ١٩١٧) ص ١٠٣ وما يليها.

للمعجزات فصلاً خاصاً فى كتاب «الدين والدولة» [1]، ويذكر ابنُ سعد فى الجزء الأول من «طبقاته» كل ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوانه: علامات النبوة. ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان: «دلائل النبوة» [2]، وهو العنوان الذى سنراه يتكرر كثيراً فى العصور التالية [3]. وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون فى إعطاء أهمية كبرى للمعجزات: «هم لم ينكروها على الإطلاق؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول، ووجهوا هذه الاعتراضات فى الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبوهم العداء» [4]. ورفض النـظّـام خصوصاً هذا النوع من المعجزات بوصفه غيرَ متفق مع الإسلام [5].

---

(١) طبع الأستاذ أ. منجانا، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ ص ٢٩ وما يليها.

(٢) وفى نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما فى كتابه «الحيوان» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) جـ ١ ص ٥: وهما كتاب «الحجة فى تثبيت النبوة» وكتاب «الفرق بين النبى والمتنبى، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباهرة».

(٣) انظر على الخصوص كتاب «دلائل النبوة للبيهقى»، طبعه فى أبسالا الأستاذ نيلاندر Nyllander سنة ١٨٩١؛ كذلك الماوردى: كتاب «أعلام النبوة» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩)، وأبو حاتم الرازى: كتاب «أعلام النبوة» (مخطوطة الهمدانى).

(٤) تبعاً لما يقوله ت. أندريه فى نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩؛ انظر على الخصوص البغدادى: «الفرق بين الفرَق» ص ٣٣٤.

(٥) انظر كذلك الفصل السابع فى نهايته - أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين إلى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة. وحينما يقال إن الجبائى كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتأوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوى (انظر أندريه نفس الكتاب ص ١٨؛ وهو لا يذكر المصدر ويا للأسف) فلعل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائى على كتاب =

وكان للنقد العنيف الذى أثاره ابن الراوندى ضد التواتر [1]، نظيرُه فى موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة «التواتر» البرهانية. فكانوا يقولون (تبعاً للايچى) [2]: من الممكن أن يكذب واحد من بين رجال التواتر. وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده. ولهذا فإن اللفظ الذى يستخدمه ابنُ الراوندى فيما يتعلق بهذا وهو: «المواطأة على الكذب» قد أحدثه المعتزلة من قبل [3]. أما أن طابع هجوم ابن الراوندى يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان.

وهذا الإنكار نفسُه يتعدى التواتر إلى «الإجماع». فما أمر به النبى

= الزمرذ لابن الراوندى. إذ لا مندوحة له من الوقوف فى صف المؤيدين للمعجزات فى حربه مع ابن الراوندى؛ انظر أيضاً التفريق الشائق وكذلك أينما وجد بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الإسماعيلى للرد الذى لدينا؛ وانظر بعدُ الفصل التاسع.

(1) حارب الأشعرى ابن الراوندى فى كتابه المسمى باسم: «كتاب النقض على ابن الراوندى فى إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر» – س. ف. اشْپتا: «من تاريخ أبى الحسن الأشعرى» (ليپتسك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣.

(2) انظر أندريه، نفس الكتاب، ص ١٠٩ من أسفل – فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادى: «الفرق» ص ١٢٨ وما يليها.

(3) انظر على الخصوص أجناتس جولدتسيهر فى مجلة «الإسلام» جـ ٣ ص ٢٣٤ وما يليها – والاصطلاح: «المواطأة» نجده كذلك فى نقد اليهود العقلى لمعجزات المسيح، لدى الجاحظ فى كتابه الرد على النصارى («ثلاث رسائل للجاحظ» طبع ا. فنكل I. Finkel، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣٥ س ٨.

من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل: لأن المسلمين الذين يتفقون فى مسألة دينية أو سُنّة ما، إن هم إلا شرذمة قليلة بالقياس إلى مجموع الأمم التى تدين بدين موحى به مثل اليهود والنصارى [1].

ومن بين القطع التى فيها يُنقَد مذهبُ المعجزات الإسلامى تلك التى فيها يكون القرآنُ هدفاً لسخرية ابن الراوندى. والقرآن من بين المعجزات التى يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجل هذه المعجزات خطراً. وابن الجوزى يقول فى إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرذ: «ثم يبدأ بالطعن فى القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به» [2]. ومن قبل اشتغل ابنُ الراوندى بنقد القرآن فى كتابه «الدامغ». وقد حفظ لنا ابن الجوزى شواهدَ من هذا النقد. أما فى كتاب «الزمرذ» فيهاجم ابنُ الراوندى نظرية إعجاز القرآن [3] ويقول إن فصاحة أكثم بن صيفى تفوق فصاحة القرآن (رقم

---

(١) المسألة هنا هى مسألة صلب المسيح. ويمثل ما يقول ابن الراوندى يقول محمد بن زكريا الرازى (فى كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازى، مخطوطة حسين الهمدانى ص ١٣٦) : «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام). لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه إليه».

(٢) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢.

(٣) ارجع فى هذا إلى أجناتس جولدتسيهر، «الدراسات الإسلامية» المجلد الثانى ص ٤٠١ وما يليها؛ نفس المؤلف: «اتجاهات المفسرين المسلمين» ص ١٢٠ وما يليها؛ ت أندريه، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها؛ عبد العليم، إعجاز القرآن فى مجلة «الحضارة الإسلامية» Islamic Culture (حيدر آباد - الدكن) سنة ١٩٣٣، ١ و ٢، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندى يهاجم قرقسانى نظرية إعجاز القرآن: انظر أ. فريد ليندر معارضة قرقسانى للإسلام، فى «مجموع أبحاث مقدمة إلى أجناتس جولدتسيهر» (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها. فيما يتعلق بعبد المسيح الكندى، انظر بعدُ الفصل السادس.

٢٢)؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبى للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب، فهل تقوم دعوى الإعجاز البيانى للقرآن حجةً على من ليسوا بعرب؟! (رقم ٩). وهذه القطعة مثال قوى للهجمات العنيفة التى قامت بها دوائر الملاحدة ضد القرآن، تلك الهجمات التى أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن. ولا نستطيع أن نفهم مكانةَ هذه المسألة الخطيرةَ فى علم التوحيد الإسلامى، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف، مثل نقد ابن الراوندى.

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندى من الآيات التى عنى بها (دون تفصيل ويا للأسف) مؤلفُ الرد (فى القطعة العاشرة) والتى يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن. والنَّظَّام، كما نعرف من كتاب «الانتصار» [1] – وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر – قد قال «إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبى صلى الله عليه» [2] وإن تحدىَ النبى للإنس والجن (سورة ١٧، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم، والدليل على أن القرآن منزّل من عند الله إنما هو (كما يذكر الخياط بحق فى رده على ابن الراوندى) فى محتواه: ففى القرآن أخبار عن الغيوب التى

(١) طبعة نيبرج ص ٢٧.

(٢) مصدر هذا كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى، ولكن لا داعى للشك فى صحة هذا القول لأن الخياط يشير بدوره إليه وفى رده عليه لا يذكر إلا بأى معنى فهم النظام مسألة إعجاز القرآن فى الواقع فحسب – وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضه لأخبار المعجزات (انظر قبل). وقارن كذلك الأشعرى، «مقالات الإسلاميين» (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١.

وقعت حقاً فيما بعد [1]. ويذكر الخياطُ [2] من بين الشواهد التى أوردها النظام لإثبات ما يقول به، الآيتين اللتين جعلهما ابن الراوندى فى كتاب «الزمرذ» موضوعاً لسخريته ونقده. هاتان الآيتان هما آية المباهلة (سورة رقم ٣، آية ٥٤) ثم آية ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادقين﴾ (سورة رقم ٢، آية ٨٨؛ ورقم ٦٢، آية ٦). وهكذا الحالُ فى الآيات الأخرى التى هاجمها ابنُ الراوندى فى القطعة رقم ١٠ [3]. ويرفض ابن الراوندى نظرية إعجاز القرآن من ناحيتى النظم والمعنى.

ويتصل بطعنه فى أن القرآن منزل من عند الله ما يقوله فى القطعتين رقمى ١٥، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقَّوْها عن الله بوحى منه. وموقف ابن الراوندى من هذه المسألة يتجلى بوضوح فى القطعة رقم ١٥. فهو يرى أن اللغة من طبيعة الإنسان ولها نظيرها فى أصوات الحيوان. والطفل يتعلم اللغة من أهل البيئة المحيطة به؛ وتلك عملية لا مبدأ لها. أما الرأى القائل بأن اللغات تقوم على الوحى فيعارضه ابن الراوندى فى القطعة رقم ١٦. ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها فى موضعها من العقائد الإسلامية.

وليس لدينا، ويا للأسف، آراءُ المتقدمين فى مسألة تفسير نشأة اللغات. وأقدم خبر وصل إلى علمى فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التى هى أمامنا الآن لابن الراوندى. ولابد أن تكون هذه المسألة قد بحثها

---

(١) كتاب «الانتصار» ص ٢٧ س ١٦: «فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب».

(٢) نفس الكتاب ص ٢٨ فى أعلاها.

(٣) انظر التعليق فيما سبق.

المتكلمون والنُّحاة منذ عهد بعيد، وتفسير الآية: وَعَلَّم آدَمَ الأسمَاء كُلَّـها (سورة ٢، آية ٢٩)، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغةَ، أقول هذا التفسير قديم. والمتقدمون من النُّحاة كانوا على اتصال، ولو عن طريق غير مباشر، بالمسألة التى شغلت اليونان: هل اللغات بالطبع أو الوضع والإصطلاح. والسيوطى يعرض المسألة عرضاً مُفصَّلا فى الفصل الأول من كتاب «المُزْهِـر» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ) معتمداً فى الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائى وأبو الحسن الأشعرى وهنا نصادف نفس المصطلحات التى نجدها فى قطع ابن الراوندى [١]. وعنوان هذا الفصل لدى السيوطى هو (ص ٥): «فى بيان واضع اللغة وهل هى توقيف ووحى أو اصطلاح وتواطؤ».

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعرى قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥هـ)، وابن جِنّى (المتوفى سنة ٣٩٢هـ)، بما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله. قال ابن فارس فى «المزهر» للسيوطى ص ٦: «ولعل ظانًا يظنّ أن اللغة التى دللنا على أنها توقيف، إنما جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد؛ وليس الأمر كذلك؛ بل وقّف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه فى زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم عَلّم بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً ما شاء الله أن يعَلّمه، حتى انتهى

(١) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة فى موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب «عذاب الحلاج» للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها، وبخاصة ص ٧٠١.

الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله... ... ... فلا نعلم لغة من بعده حدثت» (١).

وعلى العكس من ذلك «ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحاً» (٢). ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع السوفسطائية، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التى تتعدى دائرة القرآن وفى وقوف ابن الراوندى موقف المعارضة إزاء رأى أهل السنة، إنما يقترب من المعتزلة. وهنا لا ينكر أنه كان فى البدء معتزلياً، ولكنه فى جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الإسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم(٣).

وقولهم «توقيف» الذى أوردناه بمعنى «تعليم (إلهى)» تقريباً (٤)، مأخوذ من قولهم وَقَّف فلاناً على كذا أى أطلعه عليه. قال ابن فارس: «وقَّف

---

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب «فقه اللغة» لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها؛ وفى نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك.

(٢) «المزهر» للسيوطى ص ١١ س ١٤ - وانظر أيضاً ص ٩ س ١٥.

(٣) انظر التعليق فيما سبق.

(٤) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧١١ «أكان هذا المنح (منح استعمال الأسماء، ذلك الاستعمال الذى منحه الله للإنسان) قد عُمل مرة واحدة دون ما تغير؟ هذا ما يقول به أصحاب «التوقيف» المعدود أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تتغير». ومن أجل هذا فإن ماسينيون يشتق «توقيف» خطأ من «وَقَف». قارن كذلك جوجوييه Goguyer، ألفية ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣؛ سعيد الكرمى، فى «مجلة المجمع العلمى العربى»، المجلد الأول دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩.

الله عز وجل آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يُعلّمه إياه» (١)، ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم، إذ نصادفه لدى محمد بن زكريا الرازى الذى أنكر، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندى، النظرية القائلة بأن اللغات توقيف من عند الله.

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد فى القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة بأنها إلهام. والإلهام مترادف عادةً مع الوحى؛ وابن جنى فى بحوثه اللغوية الفلسفية يستعمل لفظ الإلهام بمعنى التوقيف والوحى تماماً دون ما أدنى فرق (٢). ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد (٣)؛ لكن يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعناه العام من أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بإلهام، إنما احتفظ به لأول مرة فى اصطلاح الشيعة والفلاسفة فحسب. وفى كتاب «الانتصار» أن من الشيعة من يقول بالإلهام «يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام» (٤). وابن الراوندى إنما يتخذ هذا الاستعمال.

وفى كتاب «أعلام النبوة» الذى ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازى الإسماعيلى عرضاً مفصّلا للفرق بين «الإلهام» بالمعنى العام وبين «الوحى»:

---

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١.

(٢) انظر السيوطى، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه، وقارن ص ٩ س ٥.

(٣) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧٥٣.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ١٥٣ - فى مقابل الأئمة والأنبياء الذين يتلقون الوحى مباشرة.

ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازى (١) الذى استخدم هذا الاصطلاح عينه. وختاماً أعرض قطعة الرازى القيمة التى تتفق مع أقوال الرازى حتى فى تفاصيلها (٢): «أخبِرونا بأى لغة وقف أول إمام من أئمتكم على اللغات؟ وهل فى ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرفها الناس لما قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم سابقةً، فليس بدٌ من الرجوع إلى الإلهام بتةً بتة - هذا قول الملحد».

---

(١) انظر الفصل التاسع.

(٢) كتاب «أعلام النبوة»، (مخطوطة حسين الهمدانى) ص ٢٤٥.

٦ - كتاب «الزمرذ» ودفاع الكندى

والأفكار التى عرضها ابنُ الراوندى فى كتاب «الزمرذ» مطبوعة بشخصيته كلّ الانطباع، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندى كان فى البدء معتزليا، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص [١]. وعلينا من جهة أخرى أن نزعم وجود نظائر لطعنه فى الأديان المنزّلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست» [٢] باسم: «المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة». ولم يبق لدينا ويا للأسف من كتبهم ما يستحق الذكر. ولذا يستحيل علينا أن نمتحن جِدة ابن الراوندى فى تفصيل. ولقد اكتشفتُ مؤلفاً إلحاديا للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى، محفوظاً فى رَدّ إسماعيلى عليه [٣]. وأنا قد أشرت من قبل كثيراً إلى هذا الكتاب الذى يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندى.

---

(١) يقول الخياط فى كتاب «الانتصار» ص ١٥: «فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ فى كتبه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها، عجزاً منه أن يأتى بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها!».

(٢) «الفهرست» ص ٣٣٨ س ٦.

(٣) فى كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازى الإسماعيلى (انظر و. إفانوف، «دليل أدب الإسماعيلية» ص ٣٢ وقارن بذلك، مجلة الدراسات الإسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥). والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد بن زكريا الرازى. وآمل أن أقدر على تقديم بحث فى هذا الكتاب.

ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندى يمتاز بالسير على سُنّة الكلام وبلغته يتكلم، بينما يتناول الرازى مساوئ الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة.

أما النظائر الحقيقية لكتاب «الزمرذ» فنجدها فى مؤلف هو آخر ما يمكن تصورها فيه، وذلك هو الدفاع النصرانى المشهور الذى كتبه عبد المسيح الكندى. ومن الجائز ألا يكون هذا الكتابُ هو الوحيد، وأن توجد كتب أخرى فى هذا الباب تصلح للمقارنة. ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليلٌ من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين [1]، ولذا لم يكن بُدٌّ من الاقتصار على هذا المؤلَّف وحده فى بحثنا هذا.

أما كتاب الكندى فقد طُبع للمرة الأولى منذ عشرات السنين وقام بالبحث فيه موير [2] مؤلفه نسطورى يَدَّعى أنه عاش فى بلاط المأمون الذى

---

(١) انظر م. اشتينشنيدر، كتب التناظر والدفاع، فى مجلة: «بحوث لمعرفة الشرق» المجلد السادس رقم ٣. أما كتاب ى. فرتش، الإسلام والمسيحية فى العصور الوسطى.E. Fritsch: Islam und christentum in Mittelater (برسلاو، سنة ١٩٣٠) الذى أشار إلى به الأستاذ شيدر، فيبحث أولاً وبالذات فى مناظرة المسلمين للمسيحية، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا. (قارن ر. اشترتمان R. Strothmann، «مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ»، رقم ٨٧٢). انظر كذلك ج. جراف Graf ، مناظرات النصارى للإسلام، فى «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٥ وما يليها، والكتب المذكورة هناك.

(٢) و. موير «دفاع الكندى» W. Muir: The Apology of al - Kindi لندن سنة ١٨٨٢. انظر فيما يتعلق بكتب أخرى مادة: كندى، للأستاذ ماسينيون فى «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الثانى ص ١٠٩٧ - وأنا أستخدم النص تبعاً لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥.

لابد أن تكون عواطفه نحو المخالفين في الرأى والعقيدة قد احتملت نقد المؤلف العنيف للإسلام. وأقدم شاهد على وجود هذا المؤلَّف، البيروني، الذى يذكره في تاريخه تحت عنوان: «جواب النصراني عبد المسيح بن إسحق الكندى على كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمى [1]». ولهذا فإن تحديد عصره التقريبى ممكن غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نشك في أنه أُلِّف في أول القرن الثالث. وسأبحث بعدُ في المسائل الأدبية المتعلقة بدفاع الكندى، وأناقش أولاً سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب «الزمرذ» عن قرب أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات بعضها ببعض فأكتفى بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير.

يتحدث الكندى في عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤ وما يليها). ولكن هذا الموضع عينه من كتاب «الزمرذ» لم يحفظ لنا إلا باختصار (قطعة رقم ٨، ١١)، ولهذا فنحن لا نستطيع مقارنتهما مقارنة دقيقة. ومما يسترعى الانتباه أن أخبار المعجزات التى يرفضها الكندى إما لاضطراب في روايتها أو لاستحالة وقوعها في ذاتها، هى عينها التى يذكرها ابن الراوندى في كتاب «الزمرذ». فأخبار الذئب الذى كلم أهبان بن أوس الأسْلَمى (ص ٦٤)، وشاة أم معبد، والشاة المسمومة والميضأة هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف في تفصيل متناولا إياها بالتهكم المر [2].

وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص ٨٩). وعبارتها في

---

(١) «التاريخ» Chronologie ، طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥.

(٢) انظر الترجمة لدى موير ص ١٤ وما يليها.

هذا متشابهة تماماً مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندى يمتحن مسألة تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُـزْهى الكندى بأنه عربى صريح ويفسر تأثير القرآن بأن «الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربى» هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز القرآن من ناحية نظمه (١).

ومما يسترعى النظر حقاً نقدُ الكندى لشعائر الإسلام الواحدة تلو الأخرى. إذ ينظر إليها تارةً من وجهة نظر النصارى، ويؤكد أن المسيح ألغى شريعة موسى (ص ٩٨ ما يليها): فالختان والوضوء ... إلخ ليست فرائض واجباً على المرء اتباعها، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات جارية (٢). وطوراً يناقض لوازم عقيدة العقل الإسلامية: والكندى يقف طويلاً عند هذه المسألة؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء فى منهجه فى التفكير، كما هى الحال لدى ابن الراوندى، فإنه له مكانة عظمى عنده.

وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص ١٠٣ وما يليها)، وهى تذكرنا بما يقوله ابن الراوندى.

«وأما دعوتك لى إلى حج بيت الله الذى بمكة ورمى الجِمار والتلبية

---

(١) «وإنما هذه الحجة المبهرجة هى دعوى مدلسة على الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربى، وإنما هم فيه دخلاء».

(٢) ص ١٠٠: «فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له إلا القيام بها، بل يفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره الذى هو مقيم بين أظهرهم»

وتقبيل الركن والمقام، فسبحان الله ما أعظم هذا الكلام [1]! لقد جئت بأمر فَـرِيَّ كأنك تكلم صبياً أو تخاطب غبياً أو تجادل عييًا! فليت شعرى أليس هو الموضع الذى عرفناه جميعا حق معرفته، ووقفنا على أصول أسبابه، وكيف كانت القصة فى ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية؟ أولا تعلم أن هذا فعل الشمسية والبراهمة الذى يسمونه النُّسكَ لأصنامهم بالهند؟ فإنهم يفعلون فى بلدهم هذا الفعل بعينه الذى يفعله المسلمون اليوم من الحلق والتعرى، الذى يسمونه الإحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت على هذه الحالة. فلم تزد عليه أنت شيئاً، ولا نقصت منه ذرة. فإنك أخذته بذلك الفعل، الذى سميته النسك، متمسكا بتلك العادة محتذيا تلك السبل إلا أنك تفعله فى السنة مرة واحدة فى وقت مختلف. وأولئك يفعلونه فى السنة مرتين فى دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أولَ دقيقة من الحَمَل وهو الربيع، وفى دخولها أولَ دقيقة من الميزان وهو الخريف. ففى الأول لدخول الصيف وفى الثانى لدخول الشتاء. فهم يُضَحُّون كما تضحى أنت؛ وينسكون كنسكك لأصنامهم وإنذارهم. فهذا سبب حجك ونسكك ومقامك تلك المقامات وفِعالك تلك الأعجوبات. وأنت وأصحابك عالمون أن العرب كانت تنسك هذه المناسك وتفعل هذه الأفعال فى قديم الزمان منذ بُـنِـيَ هذا البيت. فلما جاء صاحبك بالإسلام لم نره زاد فى هذه الأفعال، ولا نَقَص

---

(1) انظر كذلك ص ٣٠، ٣١، ٣٦، ٤٩، ٩٣، ٩٨، ١٠٤، ١٢٨ فى منتصفها، ص ١٣٠ فى أعلاها. وفكرة «العقل» هنا مأخوذة بمعنى معتزلى (انظر بعد فى مستهل الفصل التاسع من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندى غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين فى القرن الثالث.

منها شيئاً. غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة وتخفيف المؤونة، جعله حَجة واحدة في السنة. وأسقط من التَّلبية، ما كان فيه شناعة، والقصة هي تلك القصة بعينها التي تفعلها السُّمَنية [1] والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية، وتنسك فيها لأصنامها. وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام، فقال: «واللّه لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران؛ ولكني رأيت رسول اللّه يقبِّلكما، فأنا أقبلكما كذلك». فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذَبوا عليه فقد صدقوا في ما حكوه عن هذين الحجرين، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولا حقاً. فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق. فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يحلق شعر رأسه ويتعرى ويعدو ويرمي بالجَمَرات، فهذا فعل من قد غرب عقله وأنكر فهمه، ومن يتخبطه الشيطان فقد تجد مساغاً للعيب وموضعاً للثلبْ. ولقد احتججنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس في التعبد عيب، فأجابنا أن اللّه عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسنن الفاحشة الشنِعة التي تنفِر الطباع منها ويستسمجها العقل، بل بالسنن التي يستحسنها العقل ويفضلها... فهل ترى أصلحك اللّه ورضي عنك أن تدعوني إلى مثل هذا

---

(1) في الأصل: الشمسية، ويمكن تفسيرها بمعنى عُباد الشمس، ولكن الأرجح والأوضح أن نقرأه بدل «الشمسية» «السمنية» أو «الشمنية» . ويذكر المؤلف اسم «سماتية» بجانب «براهمة» عند سرده للفرق المختلفة ص ١٢٩؛ ولعله يجب علينا أن نقرأ هناك أيضاً «الشمانية» وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة في تاريخ الأديان؛ تلك الأقوال التي تعتمد على كتابات معتزلة القرن الثالث في تاريخ الأديان.

الذى تستشنعه البهائم وتستقبح فِعْلَه؟ فإنى أظن بغير شك أنها لو سئلت فأُذِنَ لها فى النطق لأخبرتنا بقبح هذه الأفعال واستشناعها إياها وأعلمتنا لو أجبنا إلى دعوتك أنا قد ظَلمنا تمييزنا وطباعنا... وأما قولك أنك تنظر إلى حَرَمَ رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة، فقد صدقت أكرمك الله فى قولك إنها مواضع عجيبة! وأى عجب أعجب من تلك المواضع عند ذوى العقول والتمييز التى يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز الذى فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه!» (١).

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندى فى القطعة رقم ٥ من كتاب «الزمرذ»، حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية. والاختلاف الرئيسى هو فى أن البراهمة يبدون لدى ابن الراوندى كممثلين لمذهب العقل، بينما يتحدث الكندى عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صَفَّدتهما الشعائر الدينية وأوامرها.

والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك. ففى القطعة رقم ١٣ يسخر ابن الراوندى قائلا لم لَمْ يأت الملائكة لمعونة المسلمين فى يوم أُحُد، ويعرض الكندى (ص ٤٤ وما بعدها) فى تهكم شديد غَزوات النبى التى ليست إلا غارات للسلب والنهب، كما هى عادة العرب. أما انتصار بدر الذى يشير إليه ابن الراوندى أيضاً فيتناساه الكندى عمداً، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد فى تفصيل (ص ٥٠= ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢):

---

(١) من ص ١١٣ – ١١٦، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ – مع بعض تصحيحات للنص من عندنا.

«فأما غزوة أحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وثلم وجنته وجبهته، الذى ناله من عتبة بن أبى وقاص وما علاه به ابن قمية الليثى بضربة قطعت إصبعه، فهذ خلاف الفعل الذى فعله الرب مخلص العالم، وقد سلّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضربه على أذنه فاقتلعها. فلما نظر المسيح مخلصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردها إلى موضعها فعادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢ : ٥)؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه من إحدى علامات النبوة. وأين كانت الملائكة [1] عن معونته ووقايته من كسر ثنيته وشق شفته ودمى وجهه...؟».

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعةً من كتاب آخر إلحادى لابن الراوندى هو كتاب «الدامغ»، بفقرة مماثلة لها فى «رسالة» عبد المسيح الكندى. فإن من القطع التى حفظها لنا ابن الجوزى (فى كتابه «المنتَظَم فى التاريخ») من كتاب «الدامغ» القطعة الآتية: «ولما وَصَفَ (محمد فى القرآن) الجنة قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧ : ١٥) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع؛ وذكر العسل، ولا يطلب صِرْفا؛ والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة؛ والسندس، يفرش ولا يلبس؛ وكذلك الاستبرق، الغليظ (سورة ٤٤ : ٥٣) من الديباج. قال ومن تخايل أنه فى الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط».

---

(١) يشبه ما يقوله فى ص ٤٦ (ص ٥١ من طبعة ١٩١٢): «فما رأيت امرأ من الملائكة أعانهم».

وإنا لنجد مثل هذه الأفكار لدى الكندى (ص ٩١): «فلا تظلم، أصلحك الله، عَقلَك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية. فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والأفنين وأهل النقص فى الرأى الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتادين لأكل الضب والحرباء؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش فى البوادى والبرارى تسفعهم سمائم الصيف وزمهرير الشتاء وهم فى غاية الجوع والعطش والعرى. فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرة والاتكاء على فُرُش السندس والحرير والاستبرق ونكاح النساء اللواتى هن كاللؤلؤ المكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل الممدود التى هى صفات منازل الأكاسرة، وقد وقع هذا فى خَلَدِهم - وكان بعضهم قد رأى ذلك فى اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس - فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلا عند سماعهم إياه قولا وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفرهم به.. فحاربوا أمة نجسة قذرة كانت قد طغت على الله وتجبرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط فقتلوهم... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض، ومثل الأنباط والأسقاط الذين لا خلاق لهم إنما غذوا بالشقاء وربوا مع البقر فى السواد...»

ولا أجسر على الفصل فى مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندى

الوثيقة بكتاب «الزمرذ» تقوم على رابطة أدبية: فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندى من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً. أما موير، أول من اشتغل بها، فقد أيّد صحتها على أساس الأدلة التاريخية. وتبعه فى ذلك كازانوڤا [1] وسيمون [2] ومنجانا [3] وغيرهم. وعلى العكس من ذلك ڤارماسينيون في مادة «كندى» بدائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثانى ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستدلا على ذلك ببراهين ليست حاسمة تماماً. وكذلك يتساءل جراف [4] عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولا [5]. وليس لى أن أقطع برأى فى هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية. ومع هذا كله فإني أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا

---

(١) پول كازانوڤا: «محمد ونهاية العالم» باريس سنة ١٩١٣ ص ١١٠ وما يليها.

(٢) ج. سيمون: «الإسلام والتبشير المسيحى» جوتر سلو سنة ١٩٢٠ ص ١٠.

(٣) أ. منجانا. دراسات ودبروك Woodbruke Studies، فى تقرير مكتبة ريلند، Bulletin of the John Ryland Library، منشستر، المجلد الثانى عشر سنة ١٩٢٨ ص ١٤٨ وما يليها.

(٤) ج. جراف: التناظر المسيحى ضد الإسلام، فى مجلة «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte ١٩٢٦ ص ٨٢٨.

(٥) قارن أيضاً د. هـ. بانت D. H. Baneth فى مجلة «تربيص» (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ ص ١١٥- الذى حاول أن يثبت عدم صحة الكتاب ببراهين جديدة. فهو يلاحظ أن الهاشمى فى دفاعه عن الإسلام يظهر المسيحية فى معرض حسن بينما يقلب المؤلف لرسالة الكندى قواعد الإسلام الثابتة. ولا نستطيع أن نفسر ذلك إلا على أساس أن مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الإسلام – ومن جهة أخرى أعتقد أن القراءة النزيهة لمقدمة الكتاب تكفى للدلالة على عدم صحة «رسالة» الكندى.

البرهان على أن رسالة الكندى هذه لم تؤلَّف، كما تذكر الرسالة نفسها، فى أيام المأمون وإنما أُلّفت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتَدأ القرن الرابع. فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قويم فلن يقف شئ فى طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب «الزمرذ» أو الكتب الإلحادية المشابهة له. أما إذا اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب «الزمرذ» والرسالة وحدها، فذلك لا يكفى تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان. ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب «الزمرذ» ولو كان قد حفظ بأكمله، إذاً لكثرت النظائر من غير شك.

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين فى القرن الثالث فمن السهل تفسيرُ حدة براهينه وعنفها، تلك البراهين التى لا نكاد نجد لها نظيراً فى كتب التناظر المسيحية. ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة، فى الإسلام الحديث، حيث يُهيب المدافعون عن الإسلام فى استدلالاتهم على انحطاط المسيحية بنقد الحضارة الأوروبية.

٧ - البراهمة فى كتاب «الزمرذ»

كان لكتاب «الزمرذ» أثرة الواضح فى الإسلام. فبينما نُسِىَ اتجاهه الخاصُ نسيانا تاما بقيت ذكرى إحدى مسائله محفوظة. ولم يكن لهذه المسألة من قبل إلا دور ثانوى.

ذكر ابن الراوندى مذهبه وآراءه على لسان البراهمة (١). واستحضارٌ بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم، يبين لنا إلى أى حد بعدت الصلة بين مذهب كتاب «الزمرذ» ومذهب البراهمة. ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندى لم يتصل اتصالا مباشراً بالمذاهب الهندية. ويقول البيرونى - هذا العالم المسلم الوحيد الذى كان له إلمام تام بأحوال الهند وضعه فى كتاب «الهند» (٢) - يقول هذا العالم فى مقدمة كتابه (٣) إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن لديهم معلومات صحيحة، وقد نقل كل منهما عن الآخر دون تحقيق، اللهم إلا إيرانشهرى (٤) الذى تحدث عن أديان الأمم المختلفة بطريقة

---

(١) انظر القطعة رقم ١، ٢، ٣، ١٩.

(٢) كتاب «الهند» (تحقيق ماللهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة)، طبعة سخاو سنة ١٨٨٧، والترجمة سنة ١٨٨٨.

(٣) ص ٦ من الترجمة.

(٤) سنفصل القول عن هذا المؤلف فى مناسبة أخرى.

خاصة واعتماداً على بحثه الخاص. إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث العلمي. إذ قد اعتمد فى ذلك غالبا على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زرقان [١]. ولم يبق لدينا ويا للأسف شئ من مؤلفات إيرانشهرى ولا زرقان. غير أنه من الممكن أن يكون المعينُ الذى استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيرونى هو فى النهاية هذين الرجلين.

ويفرد المسعودى فى كتابه «مروج الذهب» فصلا خاصاً عن مذاهب أهل الهند [٢] ويذكر بخاصة اسمي كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخى (الكعبى) [٣] «كتاب عيون المسائل والجوابات»، و (أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختى [٤] فى كتابه «الآراء والديانات». وكلاهما من رجال النصف الثانى للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع. وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختى المذكور، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزى: «تلبيس إبليس» [٥]؛ وقد طبعها هـ. رِتـر فى

(١) مؤلف فى الفِـرَق مشهور؛ اعتمد عليه الأشعرى والبغدادى. قارن لوى ماسينيون، رسالة فى... Essai ص ٦٤.

(٢) المسعودى، «مروج الذهب» طبع بربييه دى مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها.

(٣) معتزلى من الطبقة الثامنة (توفى سنة ٣١٩)؛ انظر فيما بعد .

(٤) متكلم شيعى فى أواخر القرن الثالث؛ انظر فيما بعد.

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى: «نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس» (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠)؛ انظر ماسينيون، مجلة العالم الإسلامى R M M ، المجلد السابع والخمسين ص ٢٥٠ وما يليها.

مقدمته لكتاب «فرق الشيعة» النوبختي [1] ومن بين هذه القطع قطعتان متعلقتان بالبحث فى مذاهب أهل الهند بالتفصيل: إحداهما تصف رياضات صوفية [2] الهند ومجاهداتهم، والأخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة. ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختي بأقوال ابن الراوندى عن البراهمة. ففى «تلبيس إبليس» ص ٦٩ [3] يقول المؤلف ما نصه: «قال أبو محمد النوبختي فى كتاب «الآراء والديانات»: إن قوما من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم فى صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر».

ولنضع هذه الفقرة - وهذه ملاحظة بين قوسين - إلى جانب ما يقوله الشهرستاني («الملل والنِّحَل»، طبع كيورتن) ص ٤٥٠ - ٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية: الباسوية والباهودية والكابلية والبادونية. وهو حتى فى التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختي المذكورة آنفاً تماماً، ولابد أن يكون ملخصا من كتاب «الآراء والديانات» أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه

---

(١) «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي (المكتبة الإسلامية Bibliotheca Islamica المجلد الرابع، استامبول سنة ١٩٣١) ص كب وما يليها.

(٢) قارن أيضاً: «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباى)، المجلد الرابع ص ١١٢.

(٣) فى الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥؛ وفى طبعة رتر XIII .

القطعة (١). وربما كان جزء مما سنذكره بعد عن الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر.

ومن البَيِّن أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي. فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أسمى مبدأ في الشئون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة. وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل، والشعائر الدينية التي يقدسونها، في رأي المؤلف، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومنافية. والبيروني يقول نفس هذا القول، ينصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصل فيها القول تفصيلا ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم (٢). وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة.

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالا

---

(١) يظهر أن القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلا لتلك الفرقة التي تسمى غالبا لدى ابن الجوزي (النوبختي باسم البراهمة. ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً: «زعموا أن رسولهم مَلك على صورة بشر». ومن الغريب أن ما أوردناه من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة، بينما هو لدى الشهرستاني متعلق بالفرق التي يسميها باسم أصحاب الروحانيات التي يضعها في مقابل البراهمة. ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف: أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية؟

(٢) الترجمة، الجزء الأول ص ١٠٦.

عـن مذهـب البراهمة تتفق تماماً مـع مـا يذكره ابـن الـراوندي. ولـدى الباقلاني [1] وابن حزم [2] والبغدادي[3] والغزالي[4] والطوسي [5] والذهبي [6]

---

(١) «إعجاز القرآن» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠: «وقد قصر قوم في هذه المسألة حتى أدى ذلك إلى تحوّل قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها. ورأوا أن عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة يوجب أن لا يستبصر فيها وجه لها ... إلخ».

(٢) «الفِصَل» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) جـ ١ ص ٦٩: «ذهبت البراهمة... وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا: لما صح أن الله عز وجل حكيم، وكان مَن بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه، فلا شك في أنه متعنت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل، لنفي العبث والعنت عنه. وقالوا أيضاً: إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به. قالوا: فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً. ومجئ الرسل عندهم من باب الممتنع». وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلاثيوس في كتابه، «ابن حزم القرطبي» (مدريد سنة ١٩٢٨) الجزء الثاني ص ١٨٢.

(٣) «الفرق» (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢: وقالوا (أي أهل السنة والجماعة) في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع». انظر كذلك نفس الكتاب ص ٣٤٨ و ص ١١٤.

(٤) انظر أسين بلاثيوس، «الغزالي»: عقيدته وأخلاقه وتصوفه (سرقسطة سنة ١٩٠١) ص ٢٧٩ تعليق ١. انظر كذلك الغزالي، «فيصل التفرقة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣ في مجموعة «الجواهر الغوالي») ص ٥٥: «والبرهمي كافر... لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين».

(٥) انظر ماكس هورتن: «مذاهب المتكلمين النظرية في الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص

وغيرهم يسمى البراهمة باسم «من ينكرون النبوة» فحسب. ونجد لدى الشهرستاني ولدى ابن الجوزى ملاحظات كثيرة على البراهمة لابد لنا من فحصها فحصاً دقيقاً.

=٩٢: «إن الأنبياء يعلمون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وإما ما هو مناقض للعقل وحينئذ فاقوالهم غير مقبولة. وفى كلا الحالين لا لزوم لهم». – قارن أيضاً ماكس هورتن Die spekulative und positive theologie des Islam (Leipzig1912) ص ٨٦، ٨٧.

ولا يناسب هذا المقام ما ذكر الجاحظ فى كتاب الرد على النصارى («ثلاث رسائل للجاحظ»، طبع فنكل، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ وما بعده، عن أهل الهند أنهم لا يمكن الاستشهاد بهم على نبوة محمد أو المسيح، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقاً. وما يقوله الجاحظ فى مكان آخر فى كتابه «حجة النبوة» المطبوع بهامش طبعة «الكامل» للمبرد (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤) جـ ٢ ص ٤٤ مختلف عما نحن بصدده تمام الاختلاف»: ... ونحن قد نجد اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وعُبّاد البددة (فى الأصل المطبوع: المبدرة؛ ويقصد البوذية) يكذبون النبى صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته وأعلامه.» ولفظ «عباد البددة» الذى يترجمه ريزر O. Reser (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصرى اللغوى المتكلم [١٥٠ – ٢٥٠ هـ] مع نصوص لم تطبع بعد، جـ ١ [اشتوتجارت سنة ١٩٣١] ص ١٢٩ بالبوذيين – لعله تجب ترجمته بلفظ «عبدة الأوثان» فحسب. وهذا البيان مهم لأنه لم يوجد موضع فيه ذكر البراهمة بحسبانهم منكرى النبوات أقدم من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى – انظر كذلك «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباى) جـ ٤ ص ١٩٦، ١٩٨.

(٦) انظر فيما بعد. وانظر كذلك ت. دى بور: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (اشتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢؛ يوليوس جوتمان J. Guttmann: «فلسفة اليهود» Die Philosophie des Judentums (برلين سنة ١٩٢٣) ص ٥٩، ٩١.

قال الشهرستانى (١) :

«إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفى النبوات أصلا وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه، منها أن قال:

١ - إن الذى يأتى به الرسول، لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولا، وإما أن لا يكون معقولا. فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه؛ فأى حاجة لنا إلى الرسول؟! وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا: إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول فى حد البهيمية.

٢ - قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالَم صانعاً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عبادة نعماً توجب الشكر، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر، فقد استغنينا عنه بعقولنا؛ وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ - قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيما، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص فى العبادة، والطواف حوله،

---

(١) كتاب «الملل والنحل»، طبع كيورتن (لندن سنة ١٨٤٦؛ طبعة جديدة، ليبتسك ١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها.

والسعى ورمى الجمار، والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

٤ - إن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى يتون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأى تمييز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام مالا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوى خبره. قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده».

ولا أحسبنى مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين آنفاً استقيت من نفس المعين الذى استقى منه مقال الشهرستانى هذا. هذا إلى أن الأقوال الموجودة لدى الشهرستانى هى بعينها تلك التى يوردها ابن الراوندى. فعبارة الشهرستانى الأولى، تلك التى يوردها الطوسى وابن الجوزى بصيغة مشابهة، تناظر بالضبط هو مذكور فى القطعة رقم ٣ من كتاب «الزمرذ» وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندى عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستانى العبارة رقم ٢)، بينما يوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستانى رقم ٣) بنفس الأمثلة التى ذكرها ابن

الراوندى فى القطعة رقم ٥. أما الطعن فى المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستانى: العبارة رقم ٤ فى نهايتها)، فكتاب ابن الراوندى مملوء بذلك (انظر بخاصة القطعة رقم ١٧). وفى القطعة رقم ١٦، يشير ابن الراوندى، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشراً وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس فى شئ (الشهرستانى، ابتداء العبارة الرابعة) (١). وقلما يُشَك فى أن أقوال الشهرستانى ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل فى كتاب «الزمرذ».

وفى كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزى ما يؤيد ما ذهبنا إليه (٢): فهناك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستانى (٣).

ورواية ابن الجوزى تختلف عن رواية الشهرستانى اختلافاً شكلياً فحسب، إذا ما استثنينا أن الشهرستانى أكثر تفصيلاً وأنه يبدو فى نقله

---

(١) قارن أيضاً اتفاقهم فى المصطلحات وبخاصة فى «مغيبات الأمور» (شهرستانى: ص ٤٤٦ س ٨).

(٢) أدين بالإشارة إلى هذا الموضع للأستاذ هـ. هـ. شيدر.

(٣) أقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزى هى: «قال المصنف: وقد ألقى إبليس إلى البراهمة ست شبهات:

(الشبهة الأولى): استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفى عن بعض فقالوا: «ما هذا إلا بشر مثلكم»، والمعنى، وكيف اطلع على ما خفى عنكم؟

(الشبهة الثانية): قالوا: هلا أرسل ملكا؟ فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد. والآدميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكا

معتمداً على مصادر أقدم. هذا الاختلاف الشكلى ينحصر فى أن ابن الجوزى يرد على أقوال البراهمة بردود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند الشهرستانى. وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستانى قد عرف مثل هذه الردود، ولكنه تركها. إذ أنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة على البرهان الأخير. أفليس لنا أن نزعم أن الشهرستانى قد استقى آراءه عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو لدى ابن الجوزى؟ أما أن الشهرستانى لا يورد مصدره بتمامه وإنما يقدم لنا ملخصاً عنه، فذلك يتضح من كلمة: «رسلهم» (ص ٤٤٦ س ٨) التى هى هنا معلقة فى الهواء (١).

= (الشبهة الثالثة): قالوا: نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقى إليهم من الوحى يظهر جنسه على الكهنة والسحرة. فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفاسد.

(الشبهة الرابعة): قالوا: لا يخلوا إلا أن تجئ الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه. فإن جاءوا بما يخالفه، لم يُقبل، وإن جاءوا بما يوافقه فالعقل يغنى عنه.

(الشبهة الخامسة): قالوا: قد جاءت الشرائع بأشياء ينفر منها العقل، فكيف يجوز أن تكون صحيحة؟ من ذلك إيلام الحيوان.

(الشبهة السادسة): قالوا: ربما يكون أهل الشرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب».

(١) ومما هو جدير بالملاحظة أن الآية: ما هذا إلا بشر مثلكم (سورة ٢٣ آية ٣٤) توجد لدى ابن الجوزى فى براهين البراهمة، بينما الشهرستانى يذكرها فى الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشئ.

وهذا عينه يقال فى فصل ابن الجوزى عن البراهمة، فهو يدل دلالة واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره فى عرضه لمذهب البراهمة على ابن الراوندى بطريق غير مباشر على الأقل. وأهم مصدر لكتاب «تلبيس إبليس» أبو الوفاء على بن عقيل [1] (المتوفى سنة ٥١٣)، الذى يذكر مراراً بهذا الكتاب. ولكن تتلو شبهات البراهمة الستّ والردّ عليها فقرة تبتدئ بقوله: «قال أبو الوفاء على بن عقيل». لذا يميل المرء إلى الاعتقاد بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر فى الوقت الذى فيه يحيط بكلتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذى يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختى متعلقان بالبراهمة «الحقيقيين». فكأن رواية النوبختى المتحدة قد فصمت عراها القطعة التى توسطت بينها، والتى وجدنا من قبل أنها تكوّن وَحْدة.

والجزء المروى عن ابن عقيل هو فى محتواه تال لقطعة البراهمة. إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم فى صف السحرة والمخرقين. وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب «تلبيس إبليس». ولو أن الخصم اللدود لابن الجوزى فى هذا الكتاب هم حقاً الصوفية، فإن الرد الوافى عليهم يبتدئ أولا ص ١٩٥. والفصل السابق يتعلق بالمذاهب الباطلة للطوائف المختلفة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثنوية وعبدة الأوثان والنار وجاحدى النبوات (أى البراهمة)

(١) انظر هـ. رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ١٠ تعليق رقم ٣.

واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسلامية إلخ . فليس فى هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية. ولا يشذ عن هذا إلا الجزء المروىُّ عن ابن عقيل، والذى ذكرناه آنفاً. أما فى الجزء الثانى فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامات الصوفية بمعجزات الرسل، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعى النظر إذا لم تكن متلائمة مع سياق النص فيما بعد (١).

وفى ص ٣٨٩ يتكلم كتاب «تلبيس إبليس» عن طائفة من الصوفية تجحد النبوة، ويلى ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يتهمون سلطان الأوامر والنواهى الدينية وعنها ينحرفون. وأقوالهم مشروحة فى شبهات ست يُرَدُّ عليها فى تفصيل. وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص ٣٩٥) يروى من جديد عن ابن عقيل. ولا يعنينا محتوى هذه القطعة فى هذا المقام. وعلى هذا فاتفاق هذا الفصل فى التأليف مع الفصل عن البراهمة (ص ٧٠ وما يليها) حتى فى التفاصيل لا يدع مجالا للشك فى أن هذين الجزئين متصلان بعضهما ببعض. وابن عقيل الذى يجب علينا أن نَعُدَّه فى يقين المصدرَ العام لما كتبه ابن الجوزى يذكر البراهمة كنظير لمن تحدث عنهم من

---

(١) «تلبيس إبليس» ص ٦٩؛ ٧٤ وما يتلوها؛ وفى هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختى بوصفه مؤلفا إلا فى النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسعودى فى مروج الذهب جـ ١ ص ١٥٦ (الذى أشار إليه رتر فى مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح أن هذا الموضع كله مأخوذة عن النوبختى.

الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة، إذ قد رُوِى عن البراهمة شئ من هذا القبيل (١).

وصلنا إذاً فى شئ من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه، من أن فصل ابن الجوزى عن البراهمة يرجع إلى ابن عقيل. وعلينا الآن أن نمعن النظر فى الجزء التالى لفصل البراهمة ، وهو المروى عن ابن عقيل (ص ٧٢). فى السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم «ابن الراوندى ومن شاكله كأبى العلاء» (٢)، بوصفه أكبر ممثل لجاحدى النبوة. وليس من شك فى أن أبا العلاء المذكور هو أبو العلاء المعرى. وقرن اسم أبى العلاء هنا باسم ابن الراوندى يدل دلالة واضحة على الأسباب التى من أجلها ذكر ابن الراوندى هناك. ولقد كان المعرى فى حياته متهما بتشيعه للمذاهب الهندية (٣). إذاً فذكر ابن الراوندى فى هذا المقام يدل على أن ابن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكرى النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندى. ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستانى من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هى مشروحة فى كتاب الزمرذ على أنها صحيحة، واعتقد أن ابن الراوندى كان يقول بها ما دام قد عرضها ودافع عنها (٤).

---

(١) لعل البيروني أول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية: كتاب الهند للبيرونى، فى الفهرست تحت كلمة التصوف Sufism.

(٢) انظر كذلك «تلبيس إبليس» ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندى والمعرى سويا.

(٣) انظر فيما بعد وخصوصاً الموضع الموجود لدى الذهبى.

(٤) قارن الكلمات الأولى من هذا الجزء «صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها ، كابن الراوندى ومن شاكله كأبى العلاء».

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزى فى كتابه «المنتظَم فى التاريخ» (١) اسمَ ابن عقيل كراوية عن كتاب «الزمرذ». وسنبحث بعدُ عن أى طريق وصل كتاب «الزمرذ» إلى ابن عقيل. ويكفى هنا أن نقول إن ابن عقيل عرف كتاب «الزمرد» حقيقةً، وعنه أخذ من أقوال البراهمة.

غير أن نص كتاب «تلبيس إبليس» يثير مسألتين أيضاً:

١ - هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب «الزمرذ» أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقريباً فى اختصار شديد؟

٢ - هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شبه البراهمة لابن عقيل نفسه أم أخذه عن مؤلف قديم؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل. فمقارنة قصيرة بنص الشهرستانى تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة إيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شئ تلك الصبغة الجدلية المضادة للإسلام. ويدل على هذا الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل. وفى الموضع المناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستانى يورد المؤلف كأمثلة على ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تنافى العقل على حسب مذهب البراهمة. ويتفق هذا الإحصاء فى تفاصيله مع نص ابن الراوندى،

(١) مجلة «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٩ - انظر القطعة رقم ٢١

(القطعة رقم ٣). أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها [١] عنصراً يتلاءم كثيراً مع ما يعرفه عن مذهب البراهمة، فهم يطعنون فيما أمرت به الأديان من إيلام الحيوان. ومن المؤكد أن عبارة «إيلام الحيوان» ليست مأخوذة عن ابن الراوندى، ولكنها من طابع أبى العلاء المعرى الذى يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندى. ولقد قال المعرى عن نفسه فى مكاتباته مع داعى الدعاة الفاطمى، المؤيد فى الدين [٢]، التى طبعها مرجوليوث [٣]، وفى قصائد عدة إنه نباتى، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل الحيوان عامة. والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعرى من ميل إلى المذاهب الهندية [٤]. وتعبيره الخاص عن هذا المبدأ الذى ينكره هو: «إيلام

---

(١) ولهذا فإن عبارة: «من ذلك إيلام الحيوان» تظهر أنها مضافة من ناحية النظم.

(٢) هذا هو بعينه مؤلف «مجالسنا» هذه؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ فى المجالس، كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

(٣) «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ - ٣٣٢، والنص مأخوذ عن ياقوت، «إرشاد الأريب» جـ ١ ص ١٩٤ وما يليها، انظر فيما بعد .

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها: ر. أ. نيكلسون، «دراسات فى الشعر العربى» ص ١٣٦ وما يليها. ومن بين المؤلفين الإسلاميين انظر على الخصوص: الذهبى فى ترجمته للمعرى فى كتابه «تاريخ الإسلام» (طبعها ر. س. مرجوليوث فى كتابه رسائل المعرى) Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part X, Oxford. 1898.
حيث يقول ص ١٣٣ س٢٦ وما بعده: «من عجيب رأى أبى العلاء تركه تناول كل مأكول=

الحيوان». وهو تعبير يصادفنا كثيراً فى رسائله [1] وقد اتخذه ابن عقيل متنكراً أبا العلاء.

وهذا العنصر نفسه يظهر فى رده على هذه المسألة (أسفل ص ٧١) التى تتعلق بأمر الدين بقتل الحيوان وأكل لحمه فحسب [2]. ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هى لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً.

= لا تنبه الأرض شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم، وأنه يرى رأى البراهمة فى إثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذائها حتى الحيات والعقارب»؛ انظر كذلك مرجوليوث، نفس الكتاب ص XXXVI ؛ ل. ماسينيون: «رسالة فى أصل المعجم» Essai ص ٦؛ ومن الصعب أن نقطع برأى فى مسألة مقدار صحة هذا القول. أما المعرى نفسه فيقول فى رسائله إلى داعى الدعاة إنه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية أو دينية بل لأسباب صحية. ومن المؤكد أنه قابل فى أثناء مقامه ببغداد أناساً امتنعوا عن أكل اللحم، وليس للمرء أن يرجع فى ذلك إلى تأثير هندى. ومن المعروف عن المانوية أنهم لم يكونوا يتغذون إلا بالنبات وأكبر شاهد على هذا أتباعها الذين عاشوا ببغداد. انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ١٥٠ س ١٤؛ الجاحظ، «الرد على النصارى» (طبعة فنكل، «ثلاث رسائل للجاحظ» ص ٢٠ س ١٠ – وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفى مع مذهب التناسخ انظر «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباى) الجزء الثالث ص ١٣٠ – انظر أيضاً لوى ماسينيون، نفس الكتاب ص ٤٣.

(١) « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣؛ ص ٣٠١ س ٤ – كذلك الذهبى، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥؛ نفس المؤلف نقلاً عن القفطى: نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه.

(٢) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه: «والجواب: أن العقل ينكر إيلام الحيوان بعضه لبعض، فلما إذا حكم الخالق بالإيلام لم يبق للعقل اعتراض إلخ».

ولكنا إذا أمعنا النظر أكثر فى هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هى أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حريته مع أقوال البراهمة نفسها (١).

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب «الزمرذ». وسنبين (٢) فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقْرأ غير كتب خصوم ابن الراوندى المسلمين، وخصوصاً المعتزلة منهم؛ تلك الكتب التى فيها يرد على كتبه التى تستعمل أيضاً لعرض مذهبه، وابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ» (٣) يذكر لنا أن كتاب «الزمرذ» قد رد عليه أبو الحسين الخياط وأبو على الجبائى (المتوفى سنة ٣٠٣). وكتاب الجبائى هو المصدر لما هو مرويٌّ عن كتاب «الزمرذ» (٤) فى هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذى يتفق مع كتاب الجبائى فى معنى تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم وإليه يرجع فى كل اقتباساته من كتاب «الزمرذ»(٥).

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائى،

---

(١) أما أن ابن الجوزى قد اعتدى على النص فذلك ظاهر من قوله (ص ٧٢ س ١٣) إنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريبا. ولقد توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧، بينما توفى ابن عقيل سنة ٥١٣.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤ .

(٤) المجلة السابقة ص ٣ س ٩.

(٥) سنتبين هذا بعد.

وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التى يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة. ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً فى حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة، ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع.

غير أنّا نستطيع سوق هذا الدليل، ففى كتاب «المنتظم» اقتباس من كتاب «الزمرذ» يكاد يتفق فى محتواه مع قول من أقوال البراهمة فى «تلبيس إبليس»، إذ يتفق رد الجبائى على العبارة: «إن الأنبياء وقعوا بكلمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب» (قطعة رقم ٢٣)، الوارد فى كتاب المنتظم؛ أقول يتفق فى كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية:

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه:	**تلبيس إبليس ص٧٢ س٨:**
وهذا كلام ينبغى أن يستحى من ذكره: فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفى عن من انظر منهم؟!	والجواب: إن هذا كلام ينبغى أن يستحى من إيراده، فإنه لم يبق شئ من العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خواصها وبان سترها. فلو ظفر واحد منهم بشئ وأظهر خاصيته، لوقع الإنكار من العلماء بتلك الخواص، وقالوا ليس هذا منك، إنما هذه خاصية فى هذا.

ولنرجع بعد هذا الاستطراد فى بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب «تلبيس إبليس»، إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب «الزمرذ» فى الكتب الإسلامية المتأخرة. وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم آنفا يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة فى منافاة النبوة للعقل وفى خلو شعائر الإسلام من المعنى. غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبى الذى ذكره ابن الراوندى فى كتابه وعَدّوه صحيحاً لا شك فى أنه لهم (القطع رقم ٧، ٨، ١١). ففى الفصل الأول من كتاب «كمال الدين وإتمام النعمة فى إثبات الغيبة وكشف الحيرة» للمتكلم الإمام أبى جعفر محمد بن على بن بابويه [١] (المتوفى سنة ٣٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثنى عشر. وفى موضع منه يقارن المؤلفُ الخصمَ الذى يشك فى معجزة الغيبة، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء. وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١ هـ) ص ٤٩ وما يليها:

«قال مخالفونا: إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة. فقلت: إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك فى آيات النبى صلى الله عليه وآله، وتقول للمسلمين: إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها، فلعلكم قلّدتم مَن لم يجب تقليده، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر. ومن أجل هذه المعارضة، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم: إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن. فأما من اعترف بصحة الآيات التى هى غير القرآن

---

(١) انظر بروكلمان: جـ ١ ص ١٨٧.

احتاج إلى أن يطلق الكلام فى جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها ثم فى صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها، وهى غير كثيرة الرواة. فقالت الإمامية: فارضَوا منا مثل ذلك؛ وهو أن نصحِّح هذه الأخبارَ التى تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف اللّه تعالى ذكرهُ بالقدرة عليها وصحّة كونها بالأدلة العقلية والكتابية والأخبار المروية المقبولة عند نقلة العامة». ثم قال بعد ذلك:

«قال الجدلي: فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروى عن نبينا صلى اللّه عليه وآله ضد ما نروى مما يبطله ويناقضه. أوَ تدّعون أن أوّلنا ليس آخرنا. فيقال له: ما أنكرتَ مِن برهميٍّ قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعيات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشوىّ وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم. وأما قوله ليس بإزائهم من يدفع أن أوّلنا ليس كآخرنا فإنه يقال له ... إلخ».

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا فى شئ من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد فى كتاب «الزمرذ» [(١)]. ولعله حينما يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن، «على ما يُحكى عنهم»، إنما يعنى دفاع خصوم البراهمة فى كتاب «الزمرذ» [(٢)]، ذلك الدفاع الهزيل.

---

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب «فساد قول البراهمة» لأبى القاسم على بن أحمد الكوفى الرافضى (المتوفى سنة ٣٥٢)؛ قارن، استرابادى، «منهج المقال» (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥، النجاشى: «كتاب الرجال» ص ١٨٩ (قدمه إلىّ الأستاذ ماسينيون).

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب «الزمرذ» خارج الكتب الإسلامية، فى كتب اليهود العرب. وقد أشار فرانتس دلِتْش Franz Delizsch فى تعليقه على طبعة كتاب «عص خوِس» لأرون بن إليا القرّائى (ألف سنة ١٣٤٦ م) [1] إلى طائفة من هذه المواضع. وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهى أن سعديه جاؤن المتكلم الفيلسوف اليهودى قد تحدث عن البراهمة فى أشهر كتبه المكتوب بالعربية وهو كتاب «الأمانات والاعتقادات» [2]. فهو حينما يقول فى ص ١١٨ س ١٣ وما بعده: «لأنى سمعت بأن قوما يقولون: ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحَسَن والقبيح»، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب البراهمة، كما لاحظ من قبل جولتمان مُحيلا إلى الشهرستانى [3]. وهو يذكر صراحة (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب «نسخ الشريعة» الإسلامى. وبعد أن يذكر سعديه طائفة من المذاهب، اليهودية أيضاً، التى تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة، يقول: «ورأيت منهم من يقول: «إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملحم من صوف وكتّان وبأكل المضيرة من لحم ولبن وبضمد الثور والحمار، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن

---

(١) ليبتسك سنة ١٨٤١ ص ٣٠٧. وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦.

(٢) طبع س. لانداور، ليدن سنة ١٨٨٠ – وقد طبعت ترجمة يهودا بن طبون العبرية مراراً (انظر: هـ مالتر Malter ، سعديه جاون، حياته ومؤلفاته، فلادلفيا سنة ١٩٢١ ص ٣٧٠ وما يليها) – وأنا أستخدم طبعة إسرائيل هاليفى، يوزيفوف سنة ١٨٨٥.

(٣) يعقوب جوتمان: «فلسفة الدين عند سعديه»، جيتنمن سنة ١٨٨٢ ص ١٤٠ J. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadia

آدم قال لنا إنها لا تنسخ». وهذه، أرشدك الله، دعاوى لا أصل لها، وإنما هم الذين ادعوها للبراهمة. وإنما يدعون للبراهمة إباحة هذه الأشياء فقط؛ ونحن أيضاً مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها فى العقول إذا كان الإنسان يجوز يمتنع منها من تلقاء نفسه لنفع يلحقه. ولو ذهب برهمى أن يدّعى مستأنفا ما ادعوه له لم يسغ له ذلك، لأن الناقل إنما يقول فى كل يوم كمثل ما قاله به فى أمسه وليس هو مثل المرتئى الذى يجوز له أن يقول: انكشف لى اليوم ما لم أقف عليه بالأمس».

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب «الزمرذ» كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا. وسعديه نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة، الذين اشتهروا منذ مؤلّف ابن الرّاوندى بجاحدى النبوات، أقول إن سعديه يذكر فى صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرة مذهبهم. ومع هذا فقد كان كتاب «الزمرذ» موجهاً أولا وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داع لابن الراوندى لتأييد مذهب المسلمين فى نسخ الشريعة ببراهين جديدة، والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بعينه. يؤيد ذلك ما ذكره اليافعى [1] من أن

---

(٢) انظر فيما قبل .

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق. وتبعاً لهذا الموضع فإن ابن الراوندى قد «لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ... بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت مادامت السموات والأرض ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق». ومن الشيق أن هذا البرهان بعينه نجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها، ص ١٣١) – انظر كذلك اجناتس جولدتسيهر، «شريعة السبت فى الإسلام»، فى:

ابن الراوندى دافع عن مذهب اليهود فى عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين فى نسخها. وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب «الزمرذ» من بعده، إذ ترينا كيف اعتقد الناس فى خرافة ابن الراوندى عن البراهمة وكيف توسع الناس فى مذهب البراهمة المزعوم [1].

وليس من شك فى أن ابن الراوندى، حينما يدع البراهمة يطعنون فى الأديان المنزلة إنما يخفى تحت هذا القناع عقيدته الخاصة. غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندى للبراهمة كممثلين للعقليين وأحرار الفكر. أهو يمزج بهذا الذى يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية، أم هو تبع سُنَّةً قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالا مثل هاتيك؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى العصور الأولى للهلّينية. وأقدم شاهد على هذا محاورة الإسكندرية مع زهاد الهند العراة المعروفين باسم جمنوسوفسط والمذاهب التى يمثلها هنا حكماءُ الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فِلْكن

(1) لا انسى أن أؤكد مقدار الثمرة التى نجنيها من مقارنة كتاب سعديه بالكتب الإسلامية. ولقد اقتصر جوتمان فى كتابه المذكور آنفا على الشهرستانى فى ترجمة هاريريكر. وما نشر من نصوص فى العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث فى مصادر سعديه الإسلامية. ولقد كتب مقالة فى هذا الباب منذ زمن قصير ج. فايدا وعنوان هذه المقالة هو: «مصدر عربى لسعديا، كتاب الزهرة لأبى بكر بن داود» («مجلة الدراسات اليهودية» REJ، المجلد الثانى والتسعون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها).

تهكم الكلبيين اللاذع (١). ولقد كان فلاسفة الهند يُعَلُّون فى الإسلام تحت اسم السُّمَنية (والأصح: السُّمَنية) كممثلين للشك الهلينى ضد المعتزلة (٢). ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون فى هذا المقام فيما خلا لكتب المتأخرة

«كتاب لذكرى دافد كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ٩٩ وما يليها.

(١) انظر ى فلكن S. U. Wilcken : الإسكندر الأكبر وسفسطائية الهنود، فى: محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم,(Phil. Hist. Kl., 1923, XXIII 150 f) والأستاذ هـ. هـ. شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة فى مقالته: السمنية فى الكتب المتقدمة الإسلامية والمسيحية (تظهر فى مجلة ZNTW).

(٢) انظر توماس أرنولد، المعتزلة (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ و ص ٣١ - ٣٣، فيما يتعلق بالسُّمنى جرير بن حازن الأزدى، انظر لوى ماسينيون، «رسالة فى أصل المعجم الفنى للتصوف الإسلامى» ص ٦٥ - أما أنا بصدد سنة قديمة نسبياً، فذلك يتضح من كتاب: الهليلجة (أو الأهليلجة) عن أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع فى كتاب «بحار الأنوار» للمجلسى - طبع حجر بطهران سنة ١٣٠١ -جـ ٢ ص ٤٧ - ٦٢). وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم («الفهرست» ص ٣١٧ س ٢٦) وألفه فى زعم النجاشى (كتاب الرجال، بمباى سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كنتورى: «كشف الحجوب»، دار الكتب الهندية، بكلكتا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن معافى (المتوفى سنة ٢٦٥). ففى هذا الكتاب ينكر كخصم لجعفر«طبيب من بلاد الهند». وفى مخطوطة لكتاب الأهليلجة المذكور فى حوزة الأستاذ ج. س. كولن، فيها يذكر النص باختصار شديد، يذكر: «طبيب من سمنية الهند»؛ ومن المؤكد أن هذا هو الأصل - انظر كذلك ماكس هورتن: «شك السمنية تبعاً للرازى» فى مجلة: «محفوظات فى تاريخ الفلسفة»، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها؛ أما كتاب جولدتسيهر A buddhismus Hatasa az iszlamra (بودابست سنة ١٩٠٢) [قارن ب. هلر، فهرست كتب اجناتس جولدتسيهر، باريس سنة ١٩٢٧، رقم ٢٤٢] فلم أستطع الوقوف عليه.

التى اعتمدت على ابن الراوندى فلعل ابن الراوندى استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذى اعتمد عليه فى طعنه العقلى على الأديان، وهو العقل الإنسانى، لا يتفق ومذهب السمنية الشكى الحسىّ.

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية. والمهم حقاً هو أن الروايات التى نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكرى النبوة، إنما ترجع إلى كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى (١). وعلى الأقل كان ردُّ الجبائى الوسيط لأقوال ابن الجوزى (ابن عقيل). وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين (٢).

---

(١) لا يحق لنا أن نندهش لاستخدام كتاب «الزمرذ» كمصدر لآراء البراهمة دون إمعان كبير. فإن الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا فى عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى، وعلى العكس من هذا يجب علينا أن نذكر أن المؤلف الإسماعيلى للرد قد أدرك اختراع ابن الراوندى (قطعة رقم ١٤).

(٢) يذهب البغدادى («الفرق» ص ١١٤) إلى حد القول بأن النظام قد تأثر بمذهب البراهمة فى إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف. فأنكر إعجاز القرآن وأنكر ما روى فى معجزات نبينا صلع من انشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته. انظر كذلك «الفرق» ص ٣٣٤؛ وبخاصة تور أندريه: «شخصية محمد» ص ١٠٨ – وفى موضع آخر (الفرق ص ٣٤٨) يقول البغدادى إن الشافعيين حرموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكرى الأنبياء.

٨ - تـاريخ الــرد

لم نحاول حتى الآن أن نصفَ الكتاب الذى فيه حُفظَتْ لنا قطعٌ من كتاب «الزمرذ» وصفاً شاملاً. أما اسم المؤلف فلا يذكر، وإنما يقتصر المؤيد فى الدين الشيرازى على ذكر أنه داع إسماعيلى (أحد دعاتنا) [١] ولعل طريقة مؤيد فى التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو. وهو يقول عن نفسه فى ديوانه:

رَضِيتُ التَّسَتُّرَ لى مذهباً   وما أبْتَغى عنه من مَعْدِلِ [٢]

وفى «مجالسه» بالقاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذى أدخل فيها الرد على كتاب «الزمرذ» [٣]. ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفا إلا باسم

---

(١) ص ٧٩ س ١٢.

(٢) انظر حسين الهمدانى، «تاريخ الدعوة الإسماعيلية وأدبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية»، مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٣٢ ص ١٣٤.

(٣) هنا أورد تقديماته لهذه الكتب:

أ - المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨): وإن بعض دعاتنا فى الشرق وشى به الواشون إلى السلطان فقال بعض: إنه يقول بقدم العالم، وقال البعض إنه يغلو فى علىّ صلع، وقال بعض إنه يرى رأى الفلاسفة ويأخذ كلامه ويدسه فى الكلام الشرعى؛ فعمل رسالة نحن نقرؤها عليكم سوقا لفوائد علومها إليكم؛ وفاتحتها بسم الله الرحمن الرحيم إلخ.

«أحد دعاتنا» أو «بعض دعاتنا فى الشرق». ومن الراجح أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل بالدعوة فى بلاد فارس [1]. غير أنه فى بعض الأحيان يعين المؤلف. فمثلا فى هذه «المجالس» قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبى العلاء المعرى الشاعر [2] وهى مكاتبة معروفة

= ب - المجلد الثالث ص ٣٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧): «قد كان أحد دعاتنا فى الشرق أخذ العهد على رجل من ذوى الأقدار كان استحوذ عليه شياطين المعتزلة» ويكتب الداعى إلى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة.

جـ - المجلد الثالث ص ٣٣٣ (مجلس رقم ٢٥٥): قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكمية المقصودة بالبراهين العقلية ونحن نشفعها بخطبة عملها أحد دعاتنا بالشرق فى هذا الأسلوب وأودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب. قال إلخ.

د - المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٣٤٦): إن بعض دعاتنا ناظر بعض علماء المخالفين فى أمر فدك وخروج فاطمة من خدرها إلخ.

هـ - المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١): وقد وقع إلى أحد دعاتنا كتاب مترجم «بالاسترشاد» للثغورى ذكر فيه شبهاً على اليهود والنصارى والمسلمين... فأجاب عنه بما نتلوه عليكم بفصّه وينتفع به من وفقه الله للخير. قال إلخ... (فيما يتعلق بالرد على الثغورى الملحد انظر فيما قبل وقارن كذلك بما سيلى فيما بعد).

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمدانى، المقالة المذكورة ص ١٢٩ وما بعدها، ونفس المؤلف فى «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذا الاسم.

(٢) المجلد السادس ص ٣٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ومقدمة مؤيد هكذا: قد انتهى إليكم خبر الضرير الذى نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطغيان... حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة غير مشافهة ما نورده بنصه فينتفع الله به السامعين. قال داعينا إلخ... (ولقد أبان حسين الهمدانى فى مقالته المذكورة ص ١٣٣ وما بعدها أن هذه المكاتبة هى بعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت)

جيداً من مصدر آخر. وذلك المصدر هو ياقوت الذى حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التى تحتوى على رسالتين للمعرى وثلاث رسائل للداعى الإسماعيلى)، فى كتابه إرشاد الأريب [1] وذكر لنا صراحة اسم الداعى ألا وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبى عمران، داعى الدعاة بمصر [2]. ومصدر ياقوت هو، من جهة، موضع فى كتاب «فلك المعانى» لابن الهَبَّارِيَّة[3]، ومن جهة أخرى «مجلد لطيف» في رسائل أبى نصر هبة الله بن عمران إلى المعرى، وعن هذا الأخير اقتطفها. فكأن ياقوت إذاً لم يأخذ المكاتبة عن «المجالس» مباشرة، لكنه عرف اسم مؤلف الرسائل إلى أبى العلاء عن مصدر آخر مستقل عن «المجالس». ويدل لفظ «داعينا» فى هذه الحالة وربما فى كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه. والدليل

---

(١) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة مرجليوث، (سلسلة جب، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ - ٢٧، جـ ١ ص ١٩٤ وما يليها. وقد طبع النص وترجمه للمرة الأولى ر. س. مرجليوث، «مكاتبة أبى العلاء على النباتية»، فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ - ٣٣٢؛ وطبع ثانياً فى طبعة كامل كيلانى لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) جـ ٢ ص ٩٣ - ١١٠؛ كذلك: خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء أبى العلاء المعرى والمؤيد فى الدين أبى نصر بن أبى عمران، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ - انظر أيضاً مجلة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها؛ إفانوف، دليل كتب الإسماعيلية، رقم ١٦٠، ثم مجلة الدراسات الإسلامية REI سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨.

(٢) فى المكاتبة نفسها يسمى أبو العلاء مكاتبه باسم: سيدنا الرئيس الأجل المؤيد فى الدين.

(٣) انظر بروكلمان: المجلد الأول ص ٢٥٣.

القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندى هو مؤيد حقاً يمكن سوقه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية. وآمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدى إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب «الزمرذ» تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد. وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد، وعلي البحث فى تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندى.

أما أن كتاب الداعى لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثانى من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١. وهذا البيت، كما أبَنَّا فى تعليقنا على هذا الموضع، من قصيدة للمتنبى يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ - سنة ٣٤٦ (١). لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التى ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندى التى ألفت بعد موته بزمان قصير. ولم تكن كتب ابن الراوندى نفسها نقطةَ ابتداء مناظرته والرد عليه إلا فى الجيل التالى له، فندرت قراءتها فى نصوصها الأصلية فى منتصف القرن الرابع ولم تعرف بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها. ولعلنا نُبيـِّن فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب «الزمرذ» قد عرفه لا عن طريق النص الأصلى وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه.

---

(١) فى هذه الأثناء كان المتنبى فى بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان جـ ١ ص ٨٧؛ محمد صدر الدين، سيف الدولة وعصره Saifuddaulat and His Times (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها]. ويقول الشراح إن هذه القصيدة ألفت حينما كبست أنطاكية، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر؟

وهأنذا أورد فيما يلى ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن الراوندى على حسب الترتيب التاريخى [1]:

١ - يقال إن أول من ناظر ابن الراوندى هو الفيلسوفُ يعقوب ابن اسحق الكندى (المتوفى حوالى سنة ٢٦٠). ويذكر ابن أبى أصيبعة [2] له كتاباً عنوانه: كلام له مع ابن الراوندى فى التوحيد [3]. لكن هذا العنوان والثلاثة الأخرى التى تليه لا توجد فى فهارس كتب الكندى لدى ابن النديم أو ابن القفطى. ويدل على عدم صحة كلام ابن أبى أصيبعة من جهة أخرى ما هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندى، بحسبانه أول فيلسوف عربى، كتبا كثيرة كتبها غالبا تلاميذه [4].

٢ - وقد رد على كتاب «التاج» (رقم ١١ لدى نيبرج) لابن الراوندى أبو سهل إسماعيل بن على النوبختى [5]، أحد شيوخ الإمامية المشهورين

---

(١) ذكر نيبرج (الكتاب السالف-الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين سرده لكتب ابن الراوندى بعض هؤلاء المؤلفين. وما نذكره فيما يلى من أرقام بعد عناوين كتب ابن الرلوندى يناظر فهرست نيبرج لها.

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملر، القاهرة سنة ١٨٨٢) جـ ١ ص ٢١٢ س ٢٣.

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيبرج.

(٤) قارن دى بور، حول الكندى ومدرسته، فى: محفوظات فى تاريخ الفلسفة Archiv für Gesch. d. Philos.، المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠) ص ١٥٣ وما يليها؛ وانظر خاصة ص ١٧٥

(٥) كتب عنه بالتفصيل لوى ماسينيون فى كتابه: «عذاب الحلاج»، ص ١٤٦ وما يليها.

(توفى سنة ٣١١) فى كتاب «السُبْك [١]» وكذلك رد على كتابيه «لغة الحكمة [٢]»، و«اجتهاد الرأى [٣]»، (رقم ١٩ لدى نيبرج).

٣ – ويذكر النجاشى لابن أخت أبى سهل النوبختى وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى الذى كتب فى حوالى نهاية القرن الثالث [٤]، أقول ذكر له كتابا هو: «النُّكَت على ابن الراوندى» [٥].

٤ – ونقض أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى خمس كتب على ابن الراوندى، كما يقول ابن الجوزى [٦]، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرذ[٧] وكتاب الدامغ [٨] وكتاب التاج [٩].

---

(١) لدى الطوسى (فهرست كتب الشيعة، طبعة اشبرنجر) ص ٢٨: «كتاب السبك»؛ ويدل هذا العنوان على أن «تاج» ابن الراوندى سينوب فى هذا الكتاب.

(٢) يميل نيبرج إلى قراءته: عبث الحكمة، تبعاً للطوسى – قارن لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٦١٧.

(٣) «الفهرست» (طبعة فلوجل) ص ١٧٧؛ الطوسى، الكتاب المذكور ص ٥٨ – ماسينيون، نفس الكتاب ص ١٤٨.

(٤) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع ونر، دار الكتب الإسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ وسنة ٢٩٧. ويقول فى ص ٦٤ إن للقرامطة أنذاك أتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكن لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر. ومن المعروف أن حركة القرامطة كانت فى اليمن منذ سنة ٢٦٦، هذا إلى أن النوبختى لا يعرف شيئا عن نجاح القرامطة العظيم فى أوائل القرن الرابع.

(٥) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك XX .

(٦) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر «سنة ١٩٣٠» ص ٣ س ٢ وما يليه.

(٧) انظر فيما بعد .

(٨) وكذلك يذكره البلخى فى قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم، «مجلة فينا لمعرفة الشرق»، المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «للفهرست»]

(٩) مذكور أيضاً لدى أبى رشيد فى كتاب «المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين» (أ. بيرام، الجوهر الفرد: برلين سنة ١٩٠٢ A. Biram: Die atomistische Substanzlehre) ص ٦٩ من النص: فيما أملاه من نقض التاج – انظر كذلك لوى ماسينيون، نفس الكتاب ص ٦٣١.

٥ - كذلك كرّس معاصرُ الجبائى وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية فى نقض كتب ابن الراوندى، عليه. فإلى جانب كتاب «الانتصار» وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة»، نقض أيضاً كتاب: «القضيب» (رقم ١٠ فى فهرست نيبرج لكتب ابن الراوندى ص ٣٢)، «نعت الحكمة»، (رقم ١٢)، «الزمرذ» (رقم ١٣؛ انظر كذلك ابن الجوزى، الكتاب المذكور ص ٣ س ٤)، «الفريد» (رقم ١٤)، «الدامغ» (رقم ١٥) وأخيرا كتاب «إمامة المفضول» (ابن الجوزى، الكتاب المذكور ص ٣ س٥).

٦ - ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى، وهو معتزلى من الطبقة الثامنة، على ابن الراوندى أربعة كتب، كما يقول ابن المرتضَى [١].

٧ - وتحدث عن ابن الراوندى فى كتابه «محاسن خراسان» [٢] أبو القاسم أحمد بن عبد اللهّ البلخى الكعبى (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلى المشهور. وقد حفظ لنا «الفهرستُ» وكتابُ «معاهد التنصيص» [٣] هذا الكلام فى اختصار. وهو قد نقض على ابن الراوندى مذهبه فى الجدل فى كتاب خاص[٤].

---

(١) انظر س. ت. و. أرنولد، «المعتزلة» (طبعة ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٢ س ٨.

(٢) لعل هذا الكتاب يحتوى تراجم مشاهير الرجال من خراسان.

(٣) انظر نيبرج، نفس الكتاب ص ٢٦ - وكذلك يرجع الجزء الموجود فى رسالة ابن القارح (انظر بعد ١٧٧، تعليق ٨) إلى نفس المصدر، كما أبان ذلك كراكوفسكى (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٢٢.

(٤) انظر بعد رقم ٩، ١٠؛ كذلك مكس هورتن: «المذاهب الفلسفية..» ، ص ٣٨٤، غير أن هذه الرواية لا توضح لنا أى كتاب يقصد؛ قارن لوى ماسينيون: نفس الكتاب ص ٥٧٨.

... تبعاً لابن المرتضى (انظر نيبرج، الكتاب المذكور، رقم ١٤) وابن الـ... (نفس الكتاب ص ٣ س ٨) نقض أبو هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١) «كتاب الفريد» على ابن الراوندى [١].

٩ - ولقد رد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى مؤسس فرقة الأشعرية (توفى سنة ٣٢٤) على ابن الراوندى فى كتب كثيرة، فى زعم الفهرست الموجود بكتاب «تبيين كذب المفترى» لابن عساكر [٢]؛ انظر اشپتّا رقم ٢، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب «التاج»)، ورقم ٧٢، ٧٣، ٧٤. والمهم خصوصاً هو رقم ٧٢ الذى فيه يجعل الأشعرى نقطة الابتداء فى الرد على ابن الراوندى رداً للبلخى (انظر قبل) [٣]. ومن هنا يتبين أن الأشعرى لم يرجع إلى الأصل على الأقل فى هذه الحالة، وإنما إلى الرد.

١٠ - ولعل نفس كتاب ابن الراوندى هذا هو ما رد عليه أبو نصر الفارابى (توفى سنة ٣٣٩)، تبعاً لابن أبى أصيبعة (طبعة أ. مُــلر، جـ ٢ ص ١٣٩ س ٧)، فى «كتاب الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل». - أما ابن القفطى («تاريخ الحكماء»، طبع لِيپْـرْت ص ٢٧٩) فيميز فى الموضع المُـناظـر عنوانى كتـابين: كتـاب أدب الجدل، وكـتاب الرد على الراوندى (هكذا) [٤].

---

(١) انظرفيما بعد .

(٢) س. ف. اشپتا، «من تاريخ أبى الحسن الأشعرى» (ليپتسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما يليها - وقد طبع كتاب ابن عساكر فى دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧). وفيه يرد فهرست كتب الأشعرى ص ١٢٨ وما بعدها .

(٣) العنوان الصحيح هو تبعا لاشپتا، الكتاب المذكور ص ٧٦: «كتاب نقضنا به على البلخى كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل».

(٤) انظر أيضاً اشتينشنيدر، «الفارابى» (بطرسبرج سنة ١٨٦٩) ص ١١٦ وما يليها .

١١ – وتبعاً لكتاب «الفهرست» (ص ٦٣ س ١٢) كتب أبو محمد بن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفى بعد سنة ٤٣٠) النحوى البصرى المشهور كتاباً عنوانه: «نقض كتاب ابن الراوندى على النحويين [١]».

١٢ – أبو بكر محمد بن عبد الله البردعى الخارجى المعتزلى الذى تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين ما ألف كتابا اسمه: نقض كتاب ابن الراوندى فى الإمامة [٢].

١٣ – ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبى عبد الله الحسين بن على ابن إبراهيم المعروف بالكاغدى (توفى سنة ٣٩٩): وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندى (هكذا!) فى أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعا لا من شئ – ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيبرج (ص ٣٢) تحت عنوان: لا شئ إلا موجود [٣]. وفى الجزء الثانى من نفس هذا الكتاب (أو فى كتاب آخر مستقل منه؟) نقض المؤلف نقض الرازى لكلام البلخى على الرازى.

١٤ – ويذكر ابن أبى أصيبعة (جـ ٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبى على محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفى سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه: «مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم) فى إيضاح تقصير أبى على الجبّائى فى نقضه بعض كتب ابن الراوندى ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندى بحسب أصوله وإيضاح الرأى الذى لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندى» – ومن

---

(١) انظر فيما يتعلق بهذا لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٧٥ تعليق ٤

(٢) «الفهرست» (طبعة فليجل) ص ٢٣٧

(٣) انظر لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٦٠ تعليق ٥.

الطبيعى أنه لابد من قراءة «الجبائى» بدل «الحيانى». ولو أن اسم كتاب ابن الراوندى الذى بدا لابن الهيثم فى رد الجبائى غير مذكور صراحة، فإننا نستطيع استنتاجه: ففى فهرست كتب ابن الهيثم لدى بن أبى أصيبعة الذى يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه، عنوان كتاب آخر يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندى. فيقال فى س ٦: «نقض محمد بن الحسن على أبى بكر الرازى المتطبب رأيه فى الإلهيات والنبوات»؛ وفى س ٨ «كتاب له فى إثبات النبوات وإيضاح فساد رأى الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبى والمتنبى». فكأن ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر، ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك. وليس كتاب الرازى الذى لابد أنه قد طعن فيه فى النبوات إلا الكتاب الذى ذكرناه له آنفا والذى رد عليه أبو حاتم الرازى [١]. وكذلك الحال فى كتاب ابن الراوندى الذى يذكر فى هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ، والمعروف عنه أن الجبائى نقضه.

فكأن معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندى فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الردود التى ألفت عليه فى عشية القرن الثالث الهجرى. وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع فى الجزء الأكبر إلى البلخى [٢] الذى يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذيه الخياط والجبائى. والفصل المطول الذى كتبه ابن الجوزى [٣] والذى كان مرجع المتأخرين

---

(١) انظر فيما قبل.

(٢) انظر فيما سيلى بعد.

(٣) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) س ٢ وما يليه

أجمعين إنما أخذ جميعه تقريبا عن الكتب المتقدمة. حقاً إن ابن الجوزى يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندى فى أصولها (نفس الموضع ص ٢ س ٨ من النص العربى) ولكن ذكرَه بعد ذلك (ص ٣ س ٢) للردود على كتب ابن الراوندى هاتيك يكشف لنا عن مصادره التى استقى منها والتى نستطيع تعيينها فى شئ من الدقة: فهو يعتمد على رواية الجبائى كثيراً إذ ينسب إليه أقوالا عن محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندى (ص ٤ س ٢٠ إلى ص ٥ س ٥) (١). ولعلها كانت مذكورة فى مقدمة إحدى ردود الجبائى (٢). وكذلك تبتدئ القطعة ص ٥ س ١٨ وما يليه بقوله: «قال أبو على الجبائى». وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندى بأبى عيسى الوراق (٣) وبالظرف الذى كُتِبَ فيه كتاب «الدامغ». ولا نحسبنا مخطئين إن قلنا إن ابن الجوزى أخذها عن رد الجبائى على كتاب «الدامغ». ومع أن ابن الجوزى من أول مقالته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من كتاب «الدامغ»، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب الجبائى (٤).

---

(١) المذكور صراحة هو كتاب الزمرذ. والكتابان الآخران هما حقاً كتاب «التاج» الذى فيه يتكلم عن قدم العالم (انظر كتاب «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ فى أسفلها، وقارن كذلك ماورد من قبل فى كتابنا هذا)؛ وكتاب «الدامغ» الذى عمله ابن الراوندى فى زعم الجبائى نفسه لليهود(ابن الجوزى، نفس الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده).

(٢) وكذلك يورد الخياط فى رده على «فضيحة المعتزلة» كتباً أخرى لابن الراوندى: انظر الانتصار ص ٢ وما يليها، ص ١٥٥، ص ١٧٢ وما يليها، لذلك يحتمل أن تكون شذرة الجبائى قد وجدت فى الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندى الثلاثة المذكورة.

(٣) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ س ٦ للجبائى - فيما يتعلق بالوراق انظر فيما بعد .

(٤) وكذلك يورد ابن الجوزى «ص ٣ س ٢» رداً للجبائى على كتاب «نعت الحكمة». ولهذا فربما كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه، مأخوذاً عن هذا الكتاب.

أما عن أبى هاشم الجبائى فيقول ابن الجوزى (ص ٣ س ٨) إنه نقض كتاب «الفريد» على ابن الراوندى. على هذا فحينما تروى عن أبى هاشم (ص ٥ س ٦ وما بعده) فقرة من هذا الكتاب فإنا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد. ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندى له أيضاً (س ١١ وما بعده).

والشائق خاصةً ما يقال عن كتاب «الزمرذ» نفسه. وليس من شك فى أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلى لكتاب ابن الراوندى، وإنما هى مأخوذة عن رد الجبائى الذى يروى عنه كثيراً. والملاحظة الأخيرة (ص ٤ س٢٠) التى قام بها الجبائى تؤدى بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب «الزمرذ» مع الردود عليها [١] هى أيضاً له - ويذكر ابن الجوزى أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٣ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب «الزمرذ» (انظر شذرة رقم ٢١)، هو ابن عقيل الحنبلى الذى صادفنا من قبل بمناسبة أخرى [٢]. ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائى مناقشاً لرأيه فى سبب تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم.

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزى (ص ٢ س ١ - ٧). وللمرء أن يشك فى أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة. يدلنا على ذلك رواية عن

---

(١) تأمل تقدير العلوم الدنيوية «العقاقير، المغناطيس، الطلسمات» وخصوصاً ص ٤ س ١٢: «فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفى عن من كان أنظر منهم!»، ومثل هذا القول لا يمكن أن يصدر عن حنبلى متأخر، وإنما يفهم على لسان معتزلى.

(٢) انظر فيما قبل.

أبى على التنوخى [1] (توفى سنة ٣٨٤) الأديب. وما يُذْكر عن أصل ابن الراوندى اليهودى نشعر فيه من الأثر بما تشعر به فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائى مع ابن الراوندى على جسر بغداد: فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ.

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلى على كتاب «الزمرذ». ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لردود سابقة بوصفها وسائط من حيث النص، كفيلة للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد. غير أن البرهان على هذا أصعب من ذى قبل فبينما لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة فى حالة واحدة أنه بإيراده اقتباسات من كتاب «الزمرذ» قد أراد كذلك نقض النص الذى أمامه (وأعنى به فيما يظهر كتاب الجبائى) [2]، نجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن

---

(١) انظر كذلك نيبرج، الكتاب المذكور ص٣٧؛ فيما يتعلق بخصائص أبى على التنوخى، انظر لوى ماسينيون، مجموعة من النصوص غير المنشورة Recueil de Textes inédits، ص ٢١٧، وعلى الرغم من هذا فليس لنا أن نرفض إمكان كون والد ابن الراوندى يهودياً ملحداً، لكن من الغريب أن الروايات التى لدينا عن حياة ابن الراوندى تقول بأنه كان صديقاً لليهود، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان، ولهم كتب مصنفات ضد الإسلام (انظر ما أوردناه عن اليافعى ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا فى العهد القديم كما فعل ابن الراوندى فى القرآن، كثيرين فى ذلك العصر، أشهرهم حيوى (والأصح: حيويه) البلخى وكان معاصراً لابن الراوندى (كتب بين سنة ٨٥٠ - سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمانوية وعليه نقض سعديه كتابه ضد العهد القديم الذى ألفه بالعربية - انظر أ. داڤسون، مناظرة سعديا لحيوى البلخى (نيويورك سنة ١٩١٥)؛ هـ مالتر: سعديا، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها، ص ٣٨٤ وما بعدها.

(٢) انظر قبل.

الراوندى فى الكتاب الإسماعيلى قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه.

غير أنى أرى فى الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته. «فالخصم» الذى نحن بصدده هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً أدبياً متوهماً قد حاول الرد على كتاب «الزمرذ» قبل مؤلف كتابنا هذا. وليس من المحتمل أن يكون مثبتى النبوة الذين يظهرون فى الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرذ كَرَادِّين على البراهمة. فقد كان هؤلاء حقاً فى عَرْض ابن الراوندى أولئك الذين هاجمهم البراهمة دحضوا أقوالهم [1]. ولم يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة ونقض مذاهبهم حقاً. إلا أن المؤلف الإسماعيلى يعيب على «خصم» ابن الراوندى أنه فهم آيات القرآن على النحو الذى فهمه هو فكانت الحجج المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة [2] «فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل المقامات القرآنية فى جملته غيرَ معتَبِر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهرة». ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى فى «خصم» ابن الراوندى هذا معتزليا متقدما على المؤلف الإسماعيلى الذى حاول أن يصحح أدلته وبراهينه. ومعنى هذا أن مؤلف الرد لابد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندى بأجيال كثيرة.

---

(١) انظر على وجه الخصوص قوله فى مبتدأ الشذرة رقم ٣: «عندنا وعند خصومنا».

(٢) وكذلك يقول ابن الهيثم انظر فيما قبل.

٩ - تحليل الرد

أما أن أصلَ الرد إسماعيلي، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ فى كتاب مؤيد وأنه مذكورٌ صراحة أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية. إلا أن الذى يسترعى النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلى لا يتضح تمام الوضوح. إذ لا يبدو الداعى إلا كمسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحد غير كاشف عن ميل خاص، واتجاه معين، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة فى الدين بقوله: «إخواننا فى الدين» (ص ٨٠ س ٦). ولا يشير إلى المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر. والقارئ الذى لا يعرف المؤلف من قبل سيدهش لما يجده لديه من تحفظ ملحوظ ولن يرى فيه إسماعيليا بسهولة. وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا فى مذهب الإسماعيلية السرى وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارئ بلباقة فى التصوير الإسماعيلى للإسلام.

وهأنذا أورد فيما يلى تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندى مَعْـنِياً بطابعه الإسماعيلى على وجه الخصوص:

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل. فكما أن النار تظل كامنة فى الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجد لها من يقدحها (١)، فكذلك

(١) انظر ماكس هورتن، مذهب الكمون لدى النظام، «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ZDMG ، المجلد الثالث والستون «سنة ١٩٠٩» ص ٧٧٤، غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شئ. ويرى المرء هذا خصوصاً وأن مؤسس مذهب «الكمون» (و «الظهور») لم يرد به أكثر من تمثيله بفكرتى أرسطو فى القوة والفعل.

الحال فى العقل الإنسانى يظل عديم الفعل (أى بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان. وهذا ما يفعله النبى. فهو يخرجه أولاً من القوة إلى الفعل. فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبى(١). فهو العقل بالفعل، بينما العقل الإنسانى بالقوة فحسب. (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه) والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها. فمن هنا يراعى أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرح به. كما يتبيَّن طابع الكتاب العلنى لا السرى.

والآلة الموسيقية تظل مادة ميته حتى يستخرج منها المرء الأنغام. وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحدانية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) - وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعد عليه (من ضوء شمس أو قمر أو مصباح إلخ). والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية فى هداية الناس إلى المعرفة. فهو «ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ له فى أقطار السموات والأرض». (ص ٨١ س ١٨ وما يليه).

---

(١) ص ٤ س ٤: «فهم أولى بأن يسموا عقلاً»، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندى فى مقابل توحيد الإسماعيلية للعقل مع فكرة العقل لدى الأفلاطونية المحدثة، والمعنى المعتزلى لكلمة عقل هو العقل الإنسانى العادى الذى يُهاب به فى المسائل الدينية كمعيار ومقياس، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابى فى مقالته «فى معانى العقل» (طبعة ديترتسى، «مقالات الفارابى الفلسفية» ص ٣٩): اسم العقل يقال على أشياء كثيرة..... ... ... الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم، يقولون: هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل إلخ». قارن كذلك الموضع المهم فى «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباى) جـ ٤ ص ١٦٤.

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير في كتب الإسماعيلية. وهى تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة. وفى هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة [1] تدل على الدور الذى لعبه العلم والفلسفة في تأسيس الإسماعيلية [2]. ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول فى هذا.

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أنبل الأجسام. لذا لم يكن غريبا أن يكون فى مقدوره إحداث المعجزات (ص ٨٧ س ١١ وما يليه). ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص ٨٨ س ٤ وما يليه). «وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة فى الجسد كله». (ص ٩٤ س ١٨ وما يليه).

وللأنبياء فى سلم البشر الدرجةُ العليا. وفى الدرجة السفلى «قوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها» فقط [3] – وفوق هؤلاء «قوم سكان جبال

---

(١) مثلا أبو يعقوب السجستانى، كتاب «إثبات النبوة»؛ أحمد حميد الدين الكرمانى، كتاب «راحة العقل» وغيره؛ انظر كذلك مجلة: «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١.

(٢) كتب جابر بن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات إسماعيلية، فيما يتعلق بالأول انظر ى، رسكا و ب. كراوس: «تهافت أسطورة جابر»، فى «النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث فى تاريخ العلوم الطبيعية»، برلين سنة ١٩٣٠.

(٣) انظر: «رسائل إخوان الصفا» جـ ٤ ص ١٢٣.

ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم، وهم أصلح حالا فى قريهم من سكة العقل» - ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا - وقوم خواص - وقوم علماء وأخيار. فلا يزال الشئ يُخَلَّص ويَتَنَسَّك حتى ينتهى إلى الصفوة التى لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين... يقبلون على تابعيهم فى استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ويؤثرون فيهم تأثير الجمر فى الفحم الأسود بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده». (ص ٨٣ س ١٧ وما يليه) - وطابع هذه الأقوال الإسماعيلى غير منكور.

وأوامر الشريعة التى تبدو مناقضة للعقل تجد تفسيرها فيما قصد الله إليه من تنشئة الناس. فكما أن الآباء يعملون على تنشئة أبنائهم النشأة الأولى «لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبها الأخلاق الإنسانية»، يحاول الأنبياء أن يسلكوا «بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية (١) للدار ‹الآخرة› مسلك الآباء والأمهات بأولادهم: فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية». وعلى هذا فليس لأوامر الشرع معنى آخر غير خرق عادات الإنسان الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله. والراسخون فى العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة. (ص ٩٩ س ٢٤ وما يليه).

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات، ولكن ليس ذلك

---

(١) انظر سورة ٢٩ : ١٩؛ ٥٣ :٤٨ ؛ ٥٦ : ٦٢؛ وكذلك «رسائل إخوان الصفا» جـ ١ ب ص ٣٨، ٧٠ جـ٢ ص ٣٦؛ جـ٤ ص ١٣٠.

لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متمايزة كنفوس الأنبياء، بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها. إذ لا يحتاج إلى مثل هذه المعجزات إلا ضعاف الإيمان. أما من هم على شاكلة سَلمان الفارسى (١) وخديجة إلخ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها. ويجب علينا أن نفرق تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين «المعجزات العلمية»، فهذه الأخيرة أسمى بكثير من الأولى، وبها تعتبر صحة النبوة. مثل هذه المعجزات ما قاله المسيح عن محمد. (ص ٨٧ س ١ وما يتلوه؛ كذلك ص ٩١ س ١ وما يليه).

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن (٢)، تلك الفكرة التى لا نجد لها مثيلا فى كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع (٣). فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه. وهذا ما طعن فيه ابن الراوندى. أما مؤلف الرد فيتخذ نغمة أخرى: أما أن نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨ س ١٣)، ولكن «الكلام ألفاظ مقدّرة على معان (٤) ملائمة لها. والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها

(١) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربى، لم يَخْشَ الهجرة من بعيد إلى الرسول وإنه أقرّ به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً فى غالبيته من الشيعة؛ انظر الآن لوى ماسينيون، سلمان الفارسى («نشرات جماعة الدراسات الإيرانية»، المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٢) انظر فيما قبل .

(٣) أشير هنا بنوع خاص إلى بحث عبد العليم المشار إليه فيما سبق.

(٤) قارن «رسائل إخوان الصفا» (بمباى) جـ ١ ب ص ١١١ .

أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب؛ وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التى هى المعانى. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها، والحاجة إلى الامتياز منها. والقرآن فهو كلام بمثابة الجسد، ومعناه روحه الذى كنى الله سبحانه <عنه> بالحكمة». (ص ٨٧ س ١٩ وما يليه) - وأساس هذه النظرية الذى لا يصرح به المؤلف هو مذهب الإسماعيلية فى «الظاهر» و«الباطن» أى التفريق بين معنى القرآن الظاهرى ومعناه الباطن («أو الحقيقة»، المسماة هنا بالحكمة). والأول يتم «بالتفسير» والثانى «بالتأويل» (١). «وهذا من جلالة النبوة والنبى صلى الله عليه وآله: بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه» (ص ٩٣ س ١٧ - ١٨).

وفى التفاصيل يعرض لنا المؤلف فى صورة واضحة تحفظاً واحتياطاً ذوا طابع إسماعيلى خاص. فهو يدع عن قصدٍ المعنى الخاص الذى يعطيه للآية ٨٨ من سورة البقرة، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندى عليه نقضاً صريحاً. وهو، ولو أنه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص ٩٤ س ١ وما بعده) فإنه يقول إن فى ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن العوام (فى مقابل الخواص، ص ٩٣ س ١٢). وكل ما يقال عنها إنما هو «رموز» فحسب.

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدين الذين يجحدون الإسلام

---

(١) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه.

خاصةً والأديان المنزلة عامة، يلعب دوراً هاماً هكذا فى الكتب الإسماعيلية الفاطمية التى تبعث اليوم. فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندى يوجد ردٌ على كتاب إلحادى لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب الفيلسوف [1] الذى أشرنا إليه مراراً من قبل، وكذلك رد آخر على كتاب «الاسترشاد» لملحد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغورى [2]. وهذا لأن الإسماعيلية التى نشأت عن حركة القرامطة المضادة، وجدت نفسها مضطرة، حينما كانت عماد الإسلام فى الدولة الفاطمية، إلى محاربة هذه التيارات التى كانت على صلة بها قريبة فيما قبل.

١٠ - من حياة ابن الراوندى

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحى الإسلامى المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندى. لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحى وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التى اكتشفت عنه. وما سنذكره فيما يلى ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندى لابد أن

---

(١) انظرفيما قبل .

(٢) نص هذا الكتاب موجود أيضاً فى المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ - ٤١٤)؛ انظر فيما قبل ، ونشتغل، حسين الهمدانى وأنا، بنشر هذا الكتاب.

تبتدأ من تحليل دقيق لكتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى [1] ولقد أورد نيبرج فى مقدمته لكتاب «الانتصار» روايات متعلقة بابن الراوندى مأخوذة عن «الفهرست» لابن النديم [2]، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان [3]، و«معاهد التنصيص» لعبد الرحيم العباسى [4]، وكتاب «المُنْية والأمل» لابن المرتضى [5]، و«مروج الذهب للمسعودى» [6]. لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى: أولها الفصل الطويل الذى كتبه ابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ» [7]؛ وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف فى كتابه «تلبيس إبليس» [8]؛ وثالثاً جزء فى «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى بحثه أ.

---

(١) ما أورده ماكس هورتن فى كتابه: «المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين فى الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥٠، مشكوك فيه كل الشك، (انظر على العموم أقوال هـ. هـ. شيدر فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ سنة ١٩٢٧، ٨٣٤ وما يتلوها). فهو يزعم، من بين ما يزعم، أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندى هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندى ضدهم.

(٢) أعنى قطعة «الفهرست» التى نشرها م. ت. هوتسما فى: «مجلة فينا لمعرفة الشرق» WZKM ص ٢١٧ وما بعدها. [وقد نشرت فى الطبعة المصرية «للفهرست»، ص ٤ - ص٥؛ القاهرة سنة ١٩٢٩]

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ جـ ١ ص ٣٨ وما بعدها.

(٤) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤، جـ١ ص ٧٦.

(٥) «المعتزلة: فصل من كتاب الملل والنحل للمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى»، طبع توماس» أرنولد، ليپتسك سنة ١٩٠٢.

(٦) «مروج الذهب» للمسعودى، طبع وترجمة باربييه دى مينار «باريس سنة ١٨٧٣» جـ ٧ ص ٢٣٧.

(٧) نشره رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها.

(٨) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢، ١١٨ وما بعدها، حيث يشار صراحة إلى كتاب «المنتظم فى التاريخ» لابن الجوزى؛ انظر قبل ص ١٤٦.

كراكوفسكى فى تفصيل (١). وقد وصل نيبرج فى عرضه النقدى لهذه

---

(١) وثيقة منسية عن كتب ابن الراوندى (Comptes rendus de l' Académie des Sciences de U. R. S. S., 1926, B. p. 71 - 74) انظر طبعات رسالة الغفران لإبراهيم اليازجى (القاهرة سنة ١٩٠٣)، ص ١٥٧ وما بعدها؛ لكامل كيلانى (القاهرة سنة ١٩٢٥) جـ ٢ ص ٧٠ وما بعدها. (وفى هذا الأخير النص مختصر)؛ غير أن رسالة ابن القارح مطبوعة فى الجزء الثالث (انظر «المقتبس»، المجلد الخامس ص ٥٥٢) وهى التى ترد عليها رسالة الغفران. وفى رسالة ابن القارح جزء متعلق بابن الراوندى، (طبعة كامل كيلانى جـ ٣ ص ١٥). ولقد أشار إلى هذا الموضع للمرة الأولى ر. أ. نكلسون فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥، انظر كذلك ص ٨٣. وكذلك انظر اجناتس جولدتسيهر: اتجاهات تفسير القرآن، (ليدن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليق ١؛ لوى ماسينيون، عذاب الحلاج ص ١٤٨ تعليق ٥ - ولقد بحث هـ.جوتشالك فى مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندى وهو لا يكاد يحتوى على شئ جديد. انظر كذلك جولدتسيهر، شريعة السبت فى الإسلام فى: «كتاب تذكارى مقدم لداڤد كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليق ١ [إشارة إلى الهمذانى، «رسائل»، استامبول ٥ سنة ١٢٩٨ ص ٨؛ وفخر الدين الرازى «نهاية الإيجاز»، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ - ١٦٦]؛ ك. أ. نلينو، فى «مجلة الدراسات الشرقية» المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعدها؛ هـ. رتر، مجلة : «الإسلام» المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها - ولم أر الموضع الموجود لدى ابن شاكر الكتبى عن ابن الراوندى فى كتابه «عيون التواريخ» (طبعة ليدن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسما، مجلة ڤينا لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩] وهأنذا أورد فيما يلى الفصل الذى كتبه اليافعى عن ابن الراوندى فى كتابه «مرآة الجنان» الذى له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهذا شاهد آخر على أن موت ابن الراوندى كان متقدماً) ولأنه يحتوى على شذرات من كتاب ألفه ابن الراوندى لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥) [مخطوطة برلين رقم 4952, fol. 159a (= B) ، مخطوطة باريس 1589, fol. 196b (= P)] : وفى السنة

الروايات إلى هذه النتيجة، وهى أن موت ابن الراوندى كان حوالى سنة ٣٠٠ هـ ولكننا سندلى فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندى لم يتعد منتصف القرن الثالث.

وليست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندى عديمة الأهمية. ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذاً لكان سواءً أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد. ولكن ابن الراوندى عاش فى ذلك القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذى فيه تُحدث كلُّ عشر سنوات تغيراً هائلا فى الموقف الروحى. فإن كان كتاب «الزمرذ» كتب قبل سنة ٢٥٠، فمكانته فى تاريخ الإلحاد فى الإسلام هى تلك التى

= المذكورة (سنة ٢٤٣) توفى ابن الراوندى أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى، وله مقالة فى علم الكلام وينسب إلى الزيغ والإلحاد، وله مائة ويضع عشرة (حذف من :B) كتابا، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. قال ابن خلكان بعد ما أثنى على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام فى كتبهم. قال: وكان من فضلاء عصره ومن تصانيفه كتاب «فضيحة المعتزلة». قلت: وهو إن رد على المعتزلة وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أضل وأفضح من مذهب المعتزلة! عاش نحواً من (نحو: B) أربعين سنة ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان... ... ... قلت: وذكر أصحابنا فى باب النسخ (الشنع فى مواضع متفرقة من B) من كتب الأصول أنه هو الذى لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ بزعمهم بنقل مفرى (مقرى :B) بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق. وهذا القول بهت وافتراء على موسى صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين». وفى هامش مخطوطة باريس: «سيأتى ذكر ابن الراوندى وأنه مات فى حدود الثلثمائة، وهذا اضطراب عجيب فليحرز». وتحت سنة ٣٠٠ فى نهايتها (P. fol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندى لا يأتى بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزى).

يتطلبها تبعاً لشكله وأسلوبه، فلن يكون لمثل هذا الكتاب - الذى كان أثره من الناحية الخطابية أكثر منه من الناحية البرهانية، فى نهاية القرن الثالث، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام، وقامت حركة التنوير على أيدى القرامطة والفلاسفة والصوفية - ذلك الأثر الذى كان له فى الواقع، ولن يكون له ذلك الصدى الذى أثاره فى دوائر الإسلام السُّنى. وهأنذا اقتصر فيما يلى على إيراد آراء نيبرج فى اختصار مشيراً فى كل جزئية إلى كتابه.

يذكر المسعودى (١) أن تاريخ وفاة ابن الراوندى هو سنة ٢٤٥ هـ ويتفق معه ابن خلكان الذى يقول عنه إنه مات حوالى سنة ٢٥٠ وهو فى سن الأربعين. أما ابن عقيل، وهو مصدر ابن الجوزى، وكذلك عبد الرحيم العباسى بوساطة الأخير، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة (٢). كذلك يُذكر فى كتاب «تلبيس إبليس» صراحة: «وأُخِذَ وهو فى الشباب» (٣).

وعلى العكس من ذلك يذكر باقى المؤلفين تاريخ موته المتأخر: فابن الجوزى نفسه يضعه فى كتاب «المنتظم فى التاريخ» تحت سنة ٢٩٨؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه فى «معاهد التنصيص» الذى يعتمد على ابن الجوزى. وتبعاً لذلك يكون عمر ابن الراوندى قد نيف على الثمانين؛ وحاجى خَليفة (٤)

---

(١) «مروج الذهب»، الجزء السابع ص ٢٣٧ - وكذلك اليافعى، انظر التعليق السابق.

(٢) واختلاف القراءة الذى يثبته رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب أن يلغى.

(٣) ص ١١٨.

(٤)انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٤٠.

يذكر أنه مات سنة ٣٠١. وكذلك تقول الروايات لدى أبى الفداء وأبى المحاسن بن تغرى بردى [١] والقول الحاسم عند نيبرج فى تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندى فى الطبقة الثامنة من بين المعتزلة، أعنى بجعله معاصراً للجبائى (المتوفى سنة ٣٠٢) وللخياط ولأبى القاسم البلخى (المتوفى سنة ٣١٩) [٢].

ونجد مثل هذا التناقض كذلك فى الروايات المتصلة بعلاقته بالجبائى فمن جهة يقول كتاب «المنتظم» [٣] (وتبعاً له كتاب «معاهد التنصيص» [٤]) رواية عن أبى على الجبائى، ابن الراوندى وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل. ومن جهة أخرى يذكر صاحب كتاب «معاهد التنصيص»، الذى لا نعرف له مصدراً فى ذلك، أن ابن الراوندى اجتمع هو وأبو على الجبائى يوماً على جسر بغداد وتناظرا فى إعجاز القرآن [٥]. فإذا كان أبو عيسى الوراق، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة، قد مات سنة ٢٤٧ [٦]، فإن كلام الجبائى عن موت ابن الراوندى برهان على

---

(١) س. هـ. جوتشالك Gottschalk ، مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢

(٢) نيبرج، مقدمة «الانتصار» ص ٢٩.

(٣) مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨.

(٤) نيبرج: الكتاب المذكور ص ٣٩.

(٥) نيبرج: الكتاب المذكور ص ٣٧.

(٦) « مروج الذهب»، جـ ٧ ص ٢٣٦ - فيما يتعلق بأبى عيسى الوراق انظر مجلة: الإسلام، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها، نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥ ويورد لوى ماسينيون فى كتابه: «مجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة

تقدم موت ابن الراوندى، بينما تستدعى الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندى مع الجبائى أن يكون ابن الراوندى قد مات متأخراً.

والبحث فى تاريخ وفاة ابن الراوندى لابد أن يبتدأ من شخصية أبى عيسى الوراق الذى لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندى فى روايتى الجبائى

= بتاريخ التصوف فى الإسلام» (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها، شذرات من نقض المسيحية لأبى عيسى، وهى محفوظة فى رد يحيى بن عدى عليها (انظر، أ. پرييه Périer، يحيى بن عدى، فيلسوف عربى نصرانى فى القرن العاشر، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧ هـ. ناشئ عن خطأ من غير شك (كذلك پرييه، الموضع المذكور). ولقد ساق هـ. هـ. شيدر الدليل على أن اليعقوبى المؤرخ (كتب حوالى سنة ٢٧٠) اعتمد على أبى عيسى الوراق فى عرضه لمذهب المانوية، فكأنه كان قبل اليعقوبى [حاشية: نبهنى الأستاذ ماسينيون إلى الفصل القيم الذى كتبه عن أبى عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسينى فى كتابه «الرواشح السماوية فى شرح الأحاديث الإمامية» (طبع حجر، طهران سنة ١٣١١ هـ؛ قارن بروكلمان جـ ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازى والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندى بجانب أبى عيسى الوراق: «وقال السيد المرتضى فى كتاب «الشافى»: إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندى القاضى». وهذا خلط بابن الراوندى القاضى (انظر السمعانى، كتاب «الأنساب»، سلسلة جب التذكارية، المجلد العشرون، ورقة ٢٤٥ أ). ومن المهم أن يذكر النجاشى («كتاب الرجال»، بمباى سنة ١٣١٧ ص ٨٤) أن أبا عيسى الوراق كان معاصراً لرواى ثبيت بن محمد أبى محمد العسكرى الإمامى. وهذا ينسب إلى النصف الأول من القرن الثالث. ومن الشائق أيضاً أن أبا عيسى كان يعد شخصاً مرضياً عنه عند الإمامية - قارن أيضاً ابن تيمية، كتاب «منهاج السنة النبوية» (بولاق سنة ١٣٢٢) جـ ٣ ص ٢٠٧. وقد تكلم حديثا عن أبى عيسى فى تفصيل عباس إقبال فى كتابه: «آل نوبخت» Les Nawbakht (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها. وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الراوندى.

والمسعودى (١). وأبو عيسى الوراق هو الملحد المبطن للمانوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة فى مواضع كثيرة (ص ٩٧، ١٥٢، ١٥٥). وكان أستاذاً لابن الراوندى والدافع له على الإلحاد الصريح؛ وكما سنبين فيما بعد، ابتدأ ابن الراوندى تآليفه الإلحادية فى السنين الأخيرة من حياته، تلك التآليف التى لها يدين بأهمية وخطورة شأنه. ولا يمكن أن يقع موت أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة، وعلى ذلك فإن القول المروى عن الجبائى متعلقا بموتهما يستحق كل تصديق. ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائى أيضاً وهى : «وقد كان ابن الريوندى وأبو عيسى محمد بن هارون الملحد أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن فى القرآن» (٢) والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التى تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريبا. أما تاريخ مولده (حوالى سنة ٢١٠) فثابت لدى جميع المؤلفين. والذين يقولون إنه مات حوالى سنة ٣٠٠ يضطرون، تحاشيا للتناقض، إلى جعل سنة ثمانين سنة أو أكثر (٣) فإذا كان ابن الراوندى قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعا، إذاً لما عاصر أبا عيسى الوراق. من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندى سنة ٢٥٠ تقريباً، وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وُضِع تاريخ موته المتأخر:

---

(١) يذكر المسعودى موتهما الواحد تلو الآخر.

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ - ولقد أبنا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزى عن ابن الراوندى يرجع إلى ردود الجبائى التى كان ابن عقيل وسيطا لها. وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ.

(٣) ويقول أبو المحاسن إنه عاش ٨٦ سنة. انظر Der Islam, XIX, p. 222

هناك ثلاثة براهين يسوقها نيبرج [1] لإثبات صحة التاريخ المتأخر.

١- «إن صح أن ابن الراوندى اجتمع مع أبى على الجبائى فلابد أن نقطع بأنه عاش فى النصف الأخير من القرن الرابع، ومستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠ هـ، إذ الجبائى توفى سنة ٣٠٢ هـ؛

٢ – عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهى طبقة الجبائى والخياط والكعبى؛

٣ – ثبت من كتاب «الانتصار» أن ابن الراوندى ذكر أبا زفر وأبا مجالد فى كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ و ص ١٠٢ – ١٠٣)؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الراوندى حول سنة ٢٥٠ هـ أى قبل الجاحظ بقليل، أى فى زمان أهل الطبقة السابعة؟».

ولنبدأ بالبرهان الأخير. إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما نيبرج يدلان دلالة واضحة إلى أى حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه فى تاريخ المعتزلة. فنحن هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماما فى كلتا الحالتين. أما أبو زفر فقد روى (تبعا لكتاب «الانتصار» ص ٦١) عن هشام الفُوطَى المذكور فى الطبقة السادسة، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ – ٢٩٨). وفى كتاب «المنية والأمل» ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر فى الطبقة الثامنة حقاً، ولكنه فى ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (العلاف) وأبا موسى (المردار)

---

(١) الكتاب المذكور، ص ٤٠.

وصالح الإسواري شخصيا أما ثالث هؤلاء فغير معروف (١). وأما المردار فيذكره ابن المرتضى فى الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة. فلا يمكن أن يعد فى الطبقة الثامنة إذاً، إلا إذا كان قد مات فى نهاية القرن الثالث. غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أى زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب. فطريقة ابن المرتضى هى أن يرتب المعتزلة تبعا لتاريخ موتهم لا تبعا لعصر ازدهارهم.

وهكذا الحال فيما يختص بأبى مجالد. فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة (٢) كما ذكر نيبرج (٣)، وقد أخذ عنه الخياط. ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحبا (لا تلميذاً ؟) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبى موسى المردار، ومن جهة أخرى يذكر، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه، ما يأتى صراحة: «وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن <كان> من أصحاب من تقدم»، أى من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥). ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له وهو صغير. وعلى هذا فإذا ما ذكر أبو زفر وأبو مجالد فى «فضيحة المعتزلة» فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً. ويقول الخياط نفسه (٤) إن ابن الراوندى كان يكذب على الأحياء من المعتزلة.

---

(١) ويجب أن يُفرق بينه وبين أبى على الأسوارى المعتزلى المشهور.

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ فى أعلاها.

(٣) ص ٢٠٧

(٤) كتاب الانتصار ص ٩٧.

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيبرج الثانية أيضاً. ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) فى عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندى، ذلك التاريخ الذى يمثله ابن الجوزى أعظم تمثيل (توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧ هـ). ولهذا السبب عد ابن الراوندى فى الطبقة الثامنة التى هى طبقة الخياط والجبائى.

أما الأخذ بالرواية التى تقول بأن الجبائى اجتمع مع ابن الراوندى على جسر بغداد والتى لا تقوم على مصدر قويم موثوق به، كما أنها ما يقوله ابن الجوزى عن موت ابن الراوندى، الذى يعتمد على رواية الجبائى (برهان نيبرج الأول) – فلا محل له. ومحاولة نيبرج [١] إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية، قليلة الاحتمال والقبول. إذ يظهر جليا من كتاب «المنتظم فى التاريخ» أن ابن الجوزى كانت لديه حقا كتب الجبائى أو ما كتبه ابن عقيل [٢]، وأنه اقتبس منها حرفيا.

ولنتأمل قليلا ما يقال من اجتماع ابن الراوندى مع الجبائى على جسر بغداد. وهى رواية يذكرها صاحب كتاب «معاهد التنصيص» دون أن يذكر الراوى أو المصدر الذى عنه أخذ. وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية، تلك المسألة التى هاجمها ابن الراوندى كثيراً. ولكن ابن الراوندى يبدو هنا متقهقراً أمام حجج الجبائى مخلياً له الميدان. وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها. فهى

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤٢.

(٢) انظر فيما قبل.

أدب [1] بحت. وإنا لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجرى [2]. ولابد أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائى كان خصماً لدوداً لابن الراوندى وأنه نقض عليه كتاب «الدامغ» الذى يطعن فيه ابن الراوندى على القرآن. ولهذا وَضعت هذه الطُرْفَة كلا منهما ضد الآخر.

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندى مأخوذ مما كتبه الجبائى ضده. ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندى كان معاصراً ومن سنّه. ولعل هذا هو السبب فى وضعهم وفاة ابن الراوندى قريبة من وفاة الجبائى (٣٠٣هـ).

ولنقارن الآن فى إيجازٍ صورةَ ابن الراوندى كما تظهر في كتاب «الزمرذ» بتلك الصورة التى تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً كتاباه اللذان حفظا لنا على الأقل جزئيا، وأعنى بهما كتابى «فضيحة المعتزلة» و«الدامغ». أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها نيبرج (ص ٣٢ وما بعدها) فيتصلان اتصالا وثيقاً بكتاب «الزمرذ»، بينما يبدو ابن الراوندى فى كتاب «فضيحة المعتزلة» خصما للمعتزلة ولكنه ما زال مُسلماً بعد. ولقد شوه الخياط فى رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن الراوندى الروحى، حينما – عن حق بالطبع فى بعض الأحيان – استخدم كتبه الإلحادية ضد كتاب «فضيحة المعتزلة» فى مواضع كثيرة [3]. ومع هذا كله ففى مقدورنا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل.

تتفق كل الروايات على أن ابنَ الراوندى كان فى الأصل معتزليا

(١) فيما يتعلق بمخترعها الذى زعمناه انظر فيما قبل .

(٢) انظر على الخصوص زكى مبارك: «النثر الفنى فى القرن الرابع»، طبعة باريس سنة ١٩٣١ ص ١١٨ وما يليها.

(٣) «كتاب الانتصار» ص ٢ ، ١٥٥ وغير ذلك.

والبلخي يمدح [1] حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله. ويورد لنا الخياط، وهو أعظم مصادرنا، آراءه أيام أن كان معتزليا ببغداد [2]. وكان عم ابن الراوندى وأخوه معتزليين [3]. ويورد البلخي ثَبَتا بالكتب التى ألفها ابن الراوندى فى حداثته [4]. ثم كان انشقاقه على المعتزلة. ويشير الخياط إلى الأسباب التى من أجلها طردته المعتزلة من حظيرتها [5]. فمال ابن الراوندى إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللدود. وحمله غيظ الصابىء [6] عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين. وإلى هذا القصد ينتمى كتاب «فضيحة المعتزلة» الذى دعا إلى تأليفه كتابُ «فضيلة المعتزلة»[7] للجاحظ والذى فيه هاجم المعتزلة. وهنا يصبح ابن الراوندى شيعيا بمعنى الكلمة يدافع فى الجزء الثانى عن آرائهم ومقالاتهم. وفى هذا الزمن ألف كذلك كتاب «الإمامة» [8] ويعزوه البلخي [9] بحق إلى «كتب صلاحه». إذ لم يترك ابن الراوندى أسس الإسلام بعد.

---

(١) فى شذرة «الفهرست» [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية]، انظر WZKM جـ ٤ ص ٢٢٣، كذلك ابن خلكان، انظر نيبرج: مقدمة كتاب «الانتصار» ص ٣١ وما يليها.

(٢) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٢ وما يليه.

(٣) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩.

(٤) نيبرج ص ٣٢.

(٥) كتاب الانتصار ص ١، ٢، ١٠٢، ١٤٩، ١٧٣ وغير ذلك كثير.

(٦) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥: «فحمله الغيظ الذى دخله على أن مال إلى الرافضة»؛ كذلك ص ٢٣ س٥.

(٧) الكتاب السابق ص ١٠٢ وما يليه.

(٨) نيبرج ص ٣٣.

(٩) WZKM, p. 274 [«الفهرست» ص ٥ س ١١ و س ١٢ من الطبعة المصرية]

إلا أن هذه الفترة لم تدم طويلا. إذ نراه بعد ذلك فى زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويبغون هدم قواعد الإسلام، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة [1]. وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذى أدى به إلى أن يدير للشيعة ظهره [1]. ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندى عن هذا التغير الذى طرأ عليه. وفى كتاب «فضيحة المعتزلة» فضل - ضد الجاحظ - عَلِيًّا على جميع الصحابة [3]. ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندى حكى أن أبا عيسى الوراق قال له: «تكتب بنُصرة أبغض الخلق إلىّ؟» يريد على بن أبى طالب [4]. كان ابن الراوندى إلى ذلك الحين شيعياً ولكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائيا. وفى أثناء اتصاله بأبى عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادّة فى الإسلام. وإلى هذا العصر ينتمى كتابا «الزمرذ» و «الدامغ». ولقد تحدثنا من قبل عنهما.

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها فى تاريخ الإسلام الدينى والتنوير الإسلامى، إذاً لخرج ذلك عن نطاق البحث. وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب «الزمرذ» من الناحية اللغوية آملين أن يكون فى استطاعتنا العودُ إليه فى فرصة أخرى.

---

(١) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤

(٢) كتاب «الانتصار» ص ٩٧، ١٤٩، ١٥٥.

(٣) نفس الكتاب ص ١٥٤.

(٤) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢.

جابر بن حيان

لن يستطيع الباحث فى تاريخ الفكر الإسلامى أن يجد شخصية أغرب وأخصب من شخصية جابر بن حيان. فهى شخصية أمعنت فى الغموض واكتنفها السر، حتى كادت أن تكون أسطورة؛ وتسامت فى التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلاً أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة، وأمام هذه الروح العامة التى تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية، التى تصبو إلى اكتناه كل الأسرار، وتشعر بما يشيع فيها من قوى إلهية مُبدِعة فترتفع بالإنسان إلى مقام الألوهية، ويحدوها الأمل فى التقدم المستمر الوثاب للإنسانية فى تطورها. وشخصيةٌ هذا حظها الروحى ستظل حية باستمرار، لأنها من النماذج الحية أبداً للإنسان السالك سبيله قُدُماً نحو تحقيق «الصورة» العليا على الأرض؛ ولن يستطيع البحث العلمى والفيلولوجى والحضارى أن يفرُغ منها فراغاً تاماً، مهما أنفق من جهد فى هذا السبيل: بل ستمعن فى البعد كلما توغل فى الطريق إليها، وسيزداد مقدارها كلما تلمّس المرء نواحيها. ونحن اليوم أبعد ما نكون عن إدراكها إجمالا، فضلا عن الإحاطة بخطوطها الرئيسية وتياراتها التوجيهية.

لأن البحث فيها لم يكد يبدأ جديا بعد، أو إن بدأ فلا يزال فى مستهل الطريق ، بل إن التراث العلمى لازال الغموض يغزو أطرافه من كل جانب، لأن المستشرقين، وهم وحدهم الذين يقومون بشئ من الكشف عن مناحى الحياة الروحية فى الإسلام، لم يبدءوا البحث فى تاريخ العلوم الطبيعية فى الإسلام إلا منذ عهدٍ قريب جداً لا يكاد يتجاوز هذا القرن، ولم يأخذ هذا البحث مظهراً جدياً، ولم يظفر بعناية صحيحة إلا منذ سنة ١٩٢٥. وإنما كانوا يعنون فى القرن الماضى بالناحية الدينية فالتاريخية فاللغوية فالفلسفية فالصوفية على هذا الترتيب أو ما يشبهه. وبدأت العناية بالناحية العلمية واضحة بعض الوضوح عند المرحوم نلّينو فى دراساته «لعلم الفلك عند العرب» ونشره «زيج» البتّانى، وكان ذلك فى مستهل هذا القرن. لكن لم يكد يمضى ربعُ هذا القرن الأولُ حتى بدأ تيار جديد قوى يتجه نحو الناحية العلمية على وجه التخصيص؛ ثم ما لبث هذا التيار أن توطدت أركانه حتى شعر المستشرقون بأن مهمة الاستشراق الإسلامى تنحصر فى البحث فى هذه الناحية، ناحية تاريخ العلوم فى الإسلام، حوالى سنة ١٩٣٠. فنرى مارتن پلسنر يكتب رسالة صغيرة يدل على هذا الاتجاه عنوانها «تاريخ العلوم فى الإسلام كمهمة للاستشراق الإسلامى الجديد» (طبعت فى تيبنجن سنة ١٩٣١). وإذا بجيل ممتاز من المستشرقين الشباب يمضى قُدُماً فى سبيل تحقيق المهمة الجديدة. فبدأ روسكا بالعناية بالناحية الكيميائية أو علوم الصنعة عند العرب، فأخرج كتاباً قيما بعنوان «الكيميائيون العرب» فى كُرّاستين (طبع فى هيدلبرج، سنة ١٩٢٤)، وتلاه بالبحث فى الناحية السرّية

أو ناحية المذاهب المستورة فى الفكر الإسلامى بما قدمه لنا فى بحثه فى الجزء الأخير من كتاب «سر الخليقة» المنسوب إلى بَلَنْياس الطُوانى (ظهر فى هيدلبرج سنة ١٩٢٦). وأكمل البحث فى هذا الكتاب الأخير پلسنر الذى عنى خصوصاً بالناحية الفيثاغورية، فى دراسته لكتاب «تدبير المنزل» لبريسون (هيدلبرج سنة ١٩٢٨)، ولكتاب «الفلاحة النبطية» المنسوب إلى ابن وَحشية (بحث فى «مجلة الساميّات» ج ٦). واتجه هلموت رِتر إلى هذه الناحية كذلك، فى دراساته ونشرته لكتاب «غاية الحكيم» المنسوب إلى مسلمة المجريطى (نشره فى ليپتسك سنة ١٩٣٣). ثم جاء پينس فعنى بمذاهب الفِزْياء، وذلك فى كتابه «نظرية الجوهر الفرد فى الإسلام» (برلين سنة ١٩٣٦).

ولكن هؤلاء جميعاً قد بحثوا أبحاثاً عامة أو جزئية مفردة، فلم يعنوا بدراسة الشخصيات العلمية الفذة فى تاريخ العلوم فى الإسلام: وإنما فعل ذلك المأسوف عليه پاول كِروْس الذى يقدم لنا اليوم خلاصة أبحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعاً، ونعنى به جابر بن حيان.

وعناية الأستاذ كِروْس بجابر عناية قديمة شاملة، حتى لنستطيع أن نقول إن مجهوده العلمى قد لازمته شخصية جابر كل الملازمة منذ اللحظة الأولى، حتى أصبح أعظم حجة فى كل ما يتصل بجابر. وإن دراساته المختلفة لتكاد أن تكون دائماً «على هامش جابر». فأبحاثه فى الإسماعيلية وكل المذاهب المستورة فى الإسلام إنما مصدرها عنايته بجابر، أعظم ممثل لهذا التيار الروحى المستور. وكانت باكورة هذه العناية بحثاً على الرغم من

صغره فإنه بحث ممتاز، إن بالدقة الفيلولوچية أو بالطرافة فى النظر، وهو «تهافت أسطورة جابر» (ظهر فى الجزء الثالث من «النشرة السنوية لمعهد الأبحاث الخاصة بتاريخ العلوم» فى برلين سنة ١٩٣٠). وفى هذا البحث أثبت أن مجموعة كتب جابر كانت إسماعيلية، وأنها النموذج السابق لكتب إخوان الصفا. وكان عليه من أجل أن يقدم بحثه عن جابر أن يبدأ بنشر شئ من كتبه، فنشر مختارات منها بعنوان «مختار رسائل جابر بن حيان» (مطبعة الخانجى سنة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥م): من هذه المختارات نشر فصولا رئيسية من كتب جابر، كما نشر رسائل كاملة، وعنى فى اختياره بأن تكون هذه النصوص ممثّلة لمختلف نواحى مذهب جابر: ففيها نماذج لأبحاثه الكيميائية، ولأبحاثه الفزيائية الفلسفية، كما أن فيها نصوصاً تتعلق بالناحية الدينية، من شأنها أن تبين لنا الصلة بين آرائه وآراء الغلاة من الشيعة، مما يرجّح نسبة رسائل جابر إلى الأوساط الشيعية الإسماعيلية. وقد بذل فى نشره مجهوداً جباراً حقاً، لأن النسخ التى اعتمد عليها مشوهة جداً، وبعض الرسائل قد اعتمد فى نشره على مخطوطة وحيدة، فكان عليه حينئذ أن يكمل النقص فى كثير من المواضع وأن يقترح تصحيحات لا تحصى. ووُفّـق فى هذا كله إلى حد بعيد، فاستطاع أن يقدم لنا نصاً واضحاً قليل الأغلاط التى يمكن إصلاحها (لنذكر على سبيل المثال ما أضافه ص ١٠ س٩: «<المبتدأ والخبر، وأما> الخبر فهو الذى فيه الفائدة العظمى»، فهنا أضاف كلمة «المبتدأ» والصحيح أن يضيف كلمة «الإنشاء» لأن جابراً يتحدث هنا عن تقسيم القول إلى إنشاء وخبر، والشاهد على ذلك قوله عن الخبر إنه «الذى يحتمل الصدق والكذب...»).

وها هو ذا يقدم لنا بحثه عن جابر بن حيان فى جزئين ظهرا ضمن مطبوعات المعهد المصرى باللغة الفرنسية؛ فظهر الجزء الثانى فى سنة ١٩٤٢ (المجلد الخامس والأربعين من مطبوعات المعهد). أما الجزء الأول فظهر فى السنة التالية (المجلد الرابع والأربعين) وهو خاص بكتب جابر كلها، فهو إلى جانب المقدمة الطويلة ثَـبَت بكل كتبه مفصل كل التفصيل.

فى الجزء الثانى يعرض لنا الأستاذ كروس المسائل العلمية الرئيسية الواردة فى الكتب المنسوبة إلى جابر بن حيان، ونقول «المنسوبة» لأنه أثبت في الجزء الأول أن هذه الكتب منحولة كلها، قد وضعتها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالى سنة ٣٠٠ هـ = سنة ٩١٢م. ثم يتبع عرضه لكل مسألة بالبحث فى الأصول اليونانية والشرقية التى اعتمد مؤلف هذه الكتب عليها واستمد منها آراءه.

فعرض أولا مسألة «الإكسير»، وفى هذا العرض تحدث عن تحوّل المعادن، وتركيب الإكسير، لا من المواد المعدنية فحسب، بل ومن المواد النباتية والحيوانية كذلك، ودرس إلى جانبها تصنيف المعادن عند جابر وعند غيره، وخصوصاً عند محمد بن زكريا الرازى والصابئة. وهو عرض يمتاز بالوضوح والتنظيم، ولكن البحث المهم فى هذه الناحية هو الخاص بالمصادر التى استقى منها جابر نظرياته فى المعادن وفى الإكسير. فهنا نجد كروس يعرض لنا فى إيجاز تطورّ الكيمياء اليونانية وخصائص كل دور من الأدوار التى مر بها هذا التطور ثم يبحث فى صلة الكيمياء الجابرية بكل دور من هذه الأدوار، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء زوسيموس وبلنياس.

ويَخرج لنا من هذا البحث ببيان ما هنالك من اختلاف كبير جداً بين الكيمياء الجابرية والكيمياء اليونانية القديمة. فعلى الرغم مما هنالك من تشابه فى التعبير الاصطلاحى وفى جزئيات كبيرة، فإن كيمياء جابر مختلف اختلافاً بيناً عن غيرها إن فى الروح أو في التفصيلات. فكيمياء جابر تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمى العقلى؛ بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق فى التفسير. ومن ناحية التفصيل، نجد جابراً يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً، ويستعمل مِلحاً لم يعرفه القدماء اليونانيون والشرقيون، وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية، ونعنى به ملح النوشادر، ويرجع العناصر إلى الكيفيات الطبيعية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة.

لكن جابراً يظهر لنا أكثر قرباً من الكيمياء اليونانية وأبعد عن الروح العلمية العقلية فى المسألة الثانية من المسائل التى عرض لها كروس. فإن «علم الخواص» عند جابر متأثر كل التأثر بالكيمياء اليونانية والهِلّينية، حتى ليمكن إرجاعه كله إلى هذه الكيمياء؛ وفيه نرى فكرة الخوارق تلعب دوراً كبيراً فى تفسير خواص المعادن والنبات والحيوان، وما بينهما من انجذاب أو تنافر، ولهذا كان هذا الجزء أقرب ما يكون إلى علم السحر والطلسمات.

وثمت ناحية ثالثة، لها أكبر القيمة من الناحية الحضارية، ومن الناحية الإنسانية العامة، ونعنى بها مسألة «التكوين الصناعى». فإن جابراً يريد من وراء علم «التكوين» - كما يسميه - أن «يكوِّن»، أى يخلق بالصناعة أنواعاً من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث، وخصوصاً المملكة

الحيوانية. فإذا كان فى وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلم لا تقوم أيضاً بإنتاج النبات والحيوان، بل ويخلق الإنسان الصناعى؟ إن هذا العلم ممكن، لأن الكائن الحى - والإنسان كائن حى - هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة فى إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عددية يكشف عن سرها علم «الميزان»، أى علم القوانين الطبيعية الكمية التى يجرى عليها الكون والفساد فى الطبيعة.فما على الإنسان، وقد عرف هذا السر، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة، وليس فى هذا خروج على الطبيعة، بل هى تساعد على ذلك، لأنها «إذا وجدت للتكوّن طريقاً (غير طريقها هى) استغنت به عن طريق ثان»، على حد تعبير جابر.

ففكرة تكوين إنسان بالصناعة، تلك الفكرة التى شغلت أذهان كبار العلماء فى عصر النهضة ممن نزعوا نزعة سحرية، نجدها واضحة كل الوضوح عند جابر، يؤمن بها ويؤكد إمكان تحققها فى حماسة ونشوة تذكرنا بحماسة بركلّسوس، ورجال القرن السادس عشر فى أوروبا؛ وهذا يكشف لنا عن ناحية خطيرة الشأن فى الفكر الإسلامى، وتحتاج إلى أن تدرس أعمق الدرس، خصوصاً أنها تعبير عن فكرة عاشت حية فى وسط دينى، وكانت مدار التفكير عند أصحاب هذا الوسط، وفيها يظهر تأثير العناصر الغنوصية فى الحياة الروحية فى الإسلام أجلى ظهور.

ومن هذه الناحية العملية من مذهب جابر ينتقل كروس إلى الناحية النظرية، مُحلّلا لنا فى دقة مذهبَ جابر الطبيعى. فيتحدث عن نظرية العناصر عند جابر، وعن الكيفيات المركبة لها، ويبين الأصول التى أخذت

منها، وهى أصول تجمع بين أرسطو وبين الرواقية والأفلاطونية المحدثة. ثم يتحدث طويلا وبوجه خاص عن نظرية «الميزان» التى تعدُّ العمود الفقرى والمحور الرئيسى لمذهب جابر كله. والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التى تحكم كل شئ فى الوجود؛ وبالتالى إرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما فى الوجود إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة هى أكبر محاولة قامت فى العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار، وهى المثل الأعلى الذى سعى العلماء الطبيعيون المحدثون جهدَهم إلى تحقيقه. ومن هنا جاءت الطرافة والعمق فى نظرة جابر هاتيك. ذلك لأننا نجد الشغل الشاغل والهم الأكبر للعلم الحديث بكل أنواعه وفروعه يتجه إلى إحلال النِّسب الكمية محل الخواص الكيفية فى كل تفسير لأى مظهر من مظاهر الوجود. ويكفى أن يكون جابر قد شعر شعوراً واضحاً قوياً بهذا الاتجاه لكى يتبوأ مركز الصدارة فى تاريخ العلم كله قديمه وحديثه. ولا يهم كثيراً أن لا يكون قد استطاع أن يصل إلى نتائج ذات قيمة فى هذا الباب، لأنه فى الواقع قد تأثر هنا بالناحية الصوفية السحرية من نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وخواصها العجيبة، فلم ينته إلى نتائج علمية صحيحة. وفى حديث المؤلف عن الصلة بين جابر والأقدمين فى هذه الناحية، تناول مشكلة تاريخية فيلولوچية على الدرجة الأولى من الأهمية، ونعنى بها مشكلة كتاب «سر الخليقة»، المنسوب إلى بَلِنْياس الطُّوانى. ولو أنه لم يصل إلى نتائج حاسمة هنا، فإن هذا الفصل أروع ما فى هذا الجزء الثانى من الكتاب، فقد استطاع فيه أن يعقد مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب «الكنوز» لأيوب الرهاوى (الذى نشره منجانا وترجمه سنة

١٩٣٥؛ وهو باللغة السريانية)، ويخرج منها بأنه لابد أن يكون مصدر الكتابين واحداً، وأن يقدم لنا فكرة دقيقة عن الصور التى كانت عند اليونانيين، وفى العالم الإسلامى، عن بلنياس. وكثيراً يعرض المؤلف لمسائل هامة على هامش البحث يدلى فيها بآراءه ذات أهمية كبيرة، ويوجه فيها العناية إلى دراسة ناحية ما من نواحى البحث التاريخى فى الحياة الروحية فى الإسلام.

ولهذا فإن للتعليقات المحشودة في الكتاب بكثرة من الأهمية فى ذاتها ما للنص الأصلى، إن لم يكن أكبر فى أحيان ليست بالقليلة.

والمنهج الذى سلكه كروس فى هذا الجزء منهج فيلولوچى من الطراز الأول. فإنه - كما يذكر ذلك في المقدمة - يبدأ من نص رئيسى يحمل معانى مصطلحاته فى دقة ومهارة فى المقارنة والاشتقاق، ويحشد حوله ما هنالك من نصوص تعين على فهمه وإبراز كل معانيه. وبعد أن ينتهى من هذا التحليل الدقيق، يحاول أن يعرض لنا المسائل واضحة منتظمة الأجزاء، ثم يتلو هذا بيان المصادر والأصول التى قد ترجع إليها الآراء التى أوردها صاحب المذهب. وهو المنهج الفيلولوچى بالمعنى الدقيق. وكنا نود من المؤلف أن يضيف إلى هذا المنهج المنهجَ الفلسفى الذى يحاول أن يستخلص النتائج العامة ويرتب عليها صورة كاملة عامة متناسقة الأجزاء للمفكر الذى هو موضوع الدرس، يضعها هى الأخرى فى إطار الحضارة التى نشأ هذا المفكر فيها، رابطاً إياها بكل التيارات المرتبطة بها ارتباطاً عضوياً حياً.

محمد بن زكريا الرازى

شاهدنا كيف بدأ الإلحاد فى الإسلام تحت تأثير عوامل فكرية خالصة: ففريق ألحد عن الدين لأسباب من العصبية القومية حملته على أن يتعصب لدين آبائه من المجوس والثنوية المانوية، كما فعل ابن المقفع وبشار، وفريق تزندق فراراً من تكاليف الدين وطلبا لسلوك مسلك الحياة الماجنة الحُرة السَّمْحة، دون أن يتأثر بشك فكرى واضح، كما هى الحال بالنسبة إلى كثير من الشعراء ممن ينتسبون إلى «عُصبة المُجّان» على حد تعبير أبى نواس؛ وفريق ثالث تنازعه العاملان فجمع بين سلوك المُجّان وبين عصبية الشعوبيين، مثل أبان بن عبد الحميد. وخلال هذا التطور رأينا المنْحنَى يسير صوب الجانب الروحى أكثر فأكثر، وإن كانت العوامل الفكرية العميقة لم تؤثر تأثيرها الحاسم بعد، اللهم إلا عند ابن المقفع الذى يمثل خصوصاً جانباً عقلياً بارزاً وإن تلفَّع بالغموض والتَّقِيَّة. ثم شاهدنا هذه الحركة المتصاعدة تبلغ أوجها عند ابن الراوندى: فبعد أن كانت مجرد مزاج روحى أو موقف فكرى مؤقت غير واضح، صارت مذهباً شاملاً أقيم على أسس من العقل، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب

عقلية فكرية، وكانت فكرة النبوة هى حجر الزاوية فى هجوم هذا الإلحاد على الإسلام. ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعدها إلى الشك فى الألوهية نفسها، بعد أن كان الأمر غامضاً لا يعرف الملحد أين يوجه سهامه، ومن هنا كان الاضطراب فى تصوير هؤلاء لأفكارهم واتجاهاتهم، وإن كانوا فى بعض النواحى أجرأ من هؤلاء المتأخرين عليهم من أمثال ابن الراوندى ومن تلاه. ولم يَنْطلِ على الناس نسبة الشك فى النبوات إلى البراهمة وتحميلهم مسئوليته، فاعتنقوه على علاته، بغض النظر عن أصحابه وما عسى أن يرتبط بهذا الرأى من معتقدات أخرى لهؤلاء البراهمة المزعومين.

وهكذا تركزت نقطة الهجوم من جانب الملحدين فى النبوّة؛ ولذا نجد الملاحدة فى القرن الرابع وما تلاه يقفون طويلاً عند هذه المسألة. فنرى التوحيدى يذكر فى «الإمتاع والمؤانسة» (١) أن أبا اسحق النصيبى كان «يشك فى النبوات كلها»؛ ونرى الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التى انتشرت فى ذلك العهد انتشاراً واسعاً مثل الخُـرَّمية البابكية (٢)، حتى ليروى التوحيدى أيضاً أن رجلاً معروفاً بدينه وإيمانه مثل ابن الباقلانى كان «على مذهب الخُـرَّمية، وطرائق الملاحدة» (٣)، وإن كان فى هذا القول شئ من الغلوّ لعله مقصود.

---

(١) جـ ١، ص ١٤١، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩.
(٢) انظر «الفهرست» لابن النديم ص ٤٨٠- ٤٨٣، طبع مصر سنة ١٣٤٨ هـ = سنة ١٩٢٩م.
(٣) المرجع نفسه ص ١٤٣.

وانضم إلى هذه التيارات الظاهرة، تياراتُ المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص، خصوصاً تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولَّـد فى القرن الرابع حركة عنيفة فى الخواطر والأفكار. ولسنا الآن بسبيل بيان هذه الاتجاهات الروحية القوية التأثير، إنما نحن نتابع تطور حركة الإلحاد.

وهنا نلتقى بشخصية من أكبر الشخصيات فى الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها، ونعنى بها أبا بكر محمد بن زكريا الرازى. والرازى، طبيباً وكيميائياً من الطراز الأول، معروف جيداً للجميع بفضل الدراسات العديدة التى كتبت عنه من هذه الناحية (١). أما الرازى الفيلسوف فقد بدأت الدراسات عنه متأخرة، فكانت أولى الدراسات الجدية فى هذا الباب ما كتبه شيدر عنه فى مقاله «مذهب المسلمين فى الإنسان الكامل» (٢)؛ ثم كانت الدراسة التفصيلية لفلسفة الرازى الطبيعية التى كتبها الأستاذ سالومون پينس فـى كتابه القيم «نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين»(٣)، فجاءت أوفى ما كُتب عنه حتى اليوم. أما فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة

---

(١) راجع خصوصاً ج. س. أ. رانكنج: «حياة الرازى ومؤلفاته» (المؤتمر الدولى الطبى السابع عشر، لندن سنة ١٩١٣، قسم ٢٣ لندن سنة ١٩١٤ :G. S. A. Ranking (The life and works of Rhazes ثم كتب تاريخ الطب العربى: فستنفلد و لوكلير إلخ.

(٢) هـ. هـ. شيدر Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ZDMG جـ ٧٩ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٢٨ – ص ٢٣٥.

(٣) S. Pines: Beiträge zur islamischen Atomenlehre. برلين سنة ١٩٣٦ ص ٣٤ – ٩٣

فى الوجود فلم تكن حتى اليوم موضع دراسة شاملة؛ وقد كان هذا طبيعيا ما دامت النصوص الخاصة بهذه الفلسفة لم تنشر بعدُ. بيد أن المرحوم الدكتور كرَوْس وجه عنايته إلى الرازى من هذه الناحية خصوصاً، وبدأ ينشر آثاره الفلسفية فى مجلة «شرقيات» Orientalia ثم جمعها أخيراً فى كتاب كان منتظراً أن يصدر فى جزئين على الأقل، لكن لم يصدر منه إلا الجزء الأول، وحال انتحاره الأليم دون نشر الجزء الثانى، فضلاً عن أنه كان يكتب كتاباً شاملاً عن فلسفة الرازى كرسالة للدكتوراة يريد تقديمها لجامعة السوربون، ويلوح أنه قد أتمه أو أوشك ولكنه لم ينشر، ولعل القائمين على آثاره أن يعملوا على تحرير دساتيره وإعدادها للنشر.

وما يعنينا هنا هو أن نبين الجانب الإلحادى فى فلسفة الرازى هذه، وقد عبر عنه - فيما يلوح - فى كتابه فى «العلم الإلهى» ثم فى كتاب «مخاريق الأنبياء»، ولكننا نعرف رأيه هذا خصوصاً من المناظرات التى جرت بينه وبين أبى حاتم الرازى، ثم ما أورده هذا الأخير فى كتابه «أعلام النبوة» مقتبساً من كتاب «مخاريق الأنبياء» لابن زكريا الرازى، وقد نشر هذه المواضع مع ردود أبى حاتم كراوس فى المجلد الخامس من مجلة «شرقيات» وأعاد نشر الجزء الأول منها فى «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى» (القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ٢٩٥ - ص ٣١٦)، نشرها مع رد أبى حاتم الرازى وجواب أحمد بن عبد الله الكرمانى «عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازى».

١ - نظرية النبوة

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعطى صورة صادقة لمذهب ابن زكريا الرازى، لأن النصوص الأصلية تعوزنا، وكل ما لدينا فى هذا الباب إنما يرجع إلى ما يورده الخصوم من عرض لمذاهبه وأقواله إما بنصها مبتورة من سياقها، وإما اختصاراً وبالمعنى فحسب، فضلا عن ندرة هذه الآثار، مما لا يسمح بتكوين رأى صحيح شامل. بيد أننا سنحاول جهدنا أن نتبين ذلك المذهب من تلك الشذرات والروايات النادرة قدر المستطاع، على ما نبديه من تحفظ شديد فيما يتصل بصدقها تماماً.

ويبدو من هذه النصوص أن نظرية النبوة كانت الشغل الأكبر لنقد الرازى للأديان. فالرازى كان لا يؤمن بالنبوة، وكان نقده لها يقوم على أساس اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية.

أما من الناحية العقلية فإنه لابد قد قال بالحجة العامة التى قال بها البراهمة المزعومون، وهى التى أوردناها عن ابن الراوندى فى القطعة رقم ٣ من أن العقل يكفى وحده لمعرفة الخير والشر فلا مدعاة إذاً لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله. ويؤيد هذا الافتراض ما نراه من مدح الرازى للعقل، خصوصاً فى مستهل كتاب «الطب الروحانى» حيث قال: «إن البارىء - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهرِ مِثلنا نيله وبلوغه؛ وإنه أعظم نِـعَـم الله

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشُنا ونصل إلى بغيتنا ومُرادنا... وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا... وبه وصلنا إلى معرفة البارىء عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا... وإذا كان هذا مقدارَه ومحلُّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطَّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنُمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه» [1]. ومن هذه الفقرة المهمة يتبين التشابه الكبير بينه وبين ابن الراوندى حين قال على لسان البراهمة: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعَم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذى يعرف به الرب ونِعَمه، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب». فإذا كان ابن الراوندى قد بنى على هذه المقدمة إبطاله للنبوة، فيشبه أن يكون الرازى قد أراد هذا أيضاً ورمى إليه، خصوصاً وهو يزيد فى توكيد مناقب العقل فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق، كما اقتصر عليه ابن الراوندى بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل الإلهية، فيقول إننا «به وصلنا إلى معرفة البارىء عز وجل»، وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شئ أخلاقى وإلهى، لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا ولقد كان قول ابن الراوندى - لو أُخِذ

---

(1) «رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى»، جـ ١ ص ١٧ س ١٦ - ص ١٨ س ١٦. نشرها پاول كروس، القاهرة سنة ١٩٣٩.

وحده - خليقاً بأن يُرَد عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون لبيان الأمور المتصلة بالألوهية، ولا يقتصرون على الناحية الأخلاقية وحدها. أما الرازى فقد أكد أن العقل هو المرجع فى كل شئ، وراح يشيد به بلهجة لا نكاد نجد لها مثيلاً عند كبار العقليين فى كل العصور، حتى فى العصر الحديث: فالفلاسفة اليونانيون كانوا مع الإيمان بسلطان العقل يتركون للوحى والإلهام مجالاً لنوع من النبوة، كما يظهر لدى أفلاطون؛ فكأن الرازى إذاً قد ذرّف على أستاذه وزاد، مع أنه كان يشايع أفلاطون؛ وفى العصر الحديث، لا تزال فكرة اللامعقول تلعب دوراً كبيراً فى معظم المذاهب الفلسفية.

وليس من شك فى أن الرازى إنما يشير إلى النبوة والأديان حينما قال فى تلك الفقرة عينها: «وإذ كان هذا مقدارَه ومحلّه وخطره وجلالته (لاحظ هذا التكرار الذى يرمى إليه الرازى عن قصد ليؤكد ما يشير إليه) فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته»، أى ليس علينا أن «نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً»، وذلك بالالتجاء إلى سلطة دينية خارجة عن العقل هى النبوة. لهذا يجب أن نفسر هذا الفصل كله من «الطب الروحانى» على أساس فكرة إبطال النبوة عند الرازى، وإلا لم نفهم الغرض من كل هذه التوكيدات المتكررة المتوالية. ولقد كان الملاحدة يلجئون جميعاً إلى الإشادة بالعقل كيما يكون فى مقابل النبى. ولما كانت المقدمات التى تقوم عليها نظرية النبوة هى عينها التى تقوم عليها فكرة الإمامة ومهمة الأئمة عند

الإسماعيلية فقد عنى الإسماعيلية بالرد على منكرى النبوة، وهذا يفسر لنا كون بعض الردود قد وردت فى كتب الإسماعيلية. ذلك أن الإسماعيلية، على اختلاف فرقها من إسماعيلية حقيقية وباطنية وقرامطية، خصوصاً فرقة السَّبْعيَّة ترد العلم كله إلى الأئمة المعصومين الذين يؤخذ عنهم وحدهم العلم. فكما يقول ابن الجوزى عن سبب تسمية فرقة «التعليمية» بهذا الاسم: «إن مبدأ مذهبهم إبطال الرأى، وإفساد تصرُّف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم فى الإمام المعصوم، وأنه لا مَدْرَك للعلوم إلا بالتعليم» [(1)]. وقال أيضاً: «واعلم أن مذهبهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر ومفتتحه حصر مدارك العلوم فى قول الإمام المعصوم وعزل العقول عن أن تكون مدركته (لعل الصواب: مدركة) للحق» (المرجع نفسه، ص ٢٦٢ س ١٩ وما يليه). فكان من الطبيعى إذاً وقد كان هذا مذهبهم أن يهاجموا كل من يتعرض بالنقد لنظرية النبوة، ما دامت هذه النظرية تقوم على أساس تفضيل الله لبعض الناس كيما يكونوا مصدر المعارف والهداية للناس.

وبعد أن أنكر الرازى النبوة على الأساس العقلى العام راح يفند إمكانها بطريقة مفصلة فقال فى مناظرته مع أبى حاتم الرازى حينما ناظره فى أمر النبوة: «من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوَجَ الناسَ إليهم؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختارهم لهم ذلك ويُشْلى بعضهم على بعض ويؤكد

---

(١) فصل من كتاب «المنتظم فى التاريخ» لابن الجوزى نشره جوزف دى سوموجى فى «مجلة الدراسات الشرقية» جـ ١٣ (سنة ١٩٣٢ - سنة ١٩٣٣) ص ٢٦١ س ٢ J. de Somogyi: A treatise on the Qarmatians in the Qitab al Muntazam in RSO.

بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟» [1] والنقد هنا يقوم على الاعتبارات التالية:

أولاً: على أى أساس يفضل الله بعض القوم على بعض ويختص بالنبوة؟

ثانياً: أليس فى هذا التفضيل مدعاة للشقاق بين الناس، وقد حدث هذا فعلاً بما جرى من تنازع بين أصحاب الأديان المختلفة؟ أما عن المسألة الأولى فيرى الرازى أن الحكمة الإلهية تقتضى أن يتساوى الناس فى استعدادهم لإدراك المنافع والمضار وتمييز الخير من الشر، وأن لا يدع بينهم مجالاً للتنازع بتفضيل بعض الأفراد، إذ سيكون لكل فرد أتباع وشيع، مما يؤدى إلى الشقاق. وإذاً «فالأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفةَ منافعهم ومضارِّهم فى عاجلهم وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدِّق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرِبَ بعضُهم وجوه بعض بالسيف ويعمَّ البلاء ويهلكوا بالتعادى والمحاربات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى» (الموضع نفسه).

وهنا يرد عليه أبو حاتم مبيناً اختلاف الناس وتفاوت مراتبهم، «فإنا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً، وعالما ومتعلماً، فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتنا؛ ولا

(١) «رسائل فلسفية...» جـ١ ص ٢٩٥ س ٣ – س ٦.

نرى الناس يستغنى بعضُهم عن بعض، بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض، غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء، لم يُلهَمُوا ما ادّعيت من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل، بل أُحْوِجوا إلى علماء يتعلمون منهم، وأئمةٍ يقتدون بهم، وراضة يروضونهم. وهذا عِيان لا يقدر على دفعه إلا مُباهتٌ ظاهر البهُت والعناد. وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خُصِصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة، وأن غيرك قد حُرِم ذلك وأُحْوِج إليك، وأوجبتَ عليهم التعلّم منك والاقتداء بك [1]».

فأجابه الرازى: «لم أُخَص بها أنا دون غيرى، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها. وإنما حُرِموا ذلك لإضرابهم عن النظر، لا لنقصٍ فيهم. والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرُّفه فى هذه الأمور، ويهتدى بحيلته إلى أشياء تَدِقُ عن كثير منّا، وذلك لأنه صرف هِمّته إلى ذلك. ولو صرف همته إلى ما صرفت همتى أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت» [2]. وفى هذا الجواب نجد أصداء لأفلاطون ونظريته فى التعليم، خصوصاً كما عرضها فى محاورة «مينون»: فالأمر عند الرازى كما هو عند أفلاطون أمر إيقاظ واستغلال لاستعدادات موجودة بالفطرة فى نفوس كل منّا منذ ميلاده، ومهمتنا نحن إيقاظ هذا الكامن واستغلال ما هو فطرى. ومع هذا فإن الرأى عند الرازى أن الناس يولدون وعندهم استعدادات متساوية، وإنما يأتى التفاوت بينهم فيما بعد من إيثار بعضهم تنمية ملكات

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٦ س ٥ - ١٣.

(٢) «رسائل فلسفية» ص ٢٩٦ س ١٤ - س ١٨

على أخرى، وتوجيه عنايتهم إلى نواحٍ دون نواحٍ. ولذا فحينما سأله أبو حاتم: «هل يستوى الناس فى العقل والهمّة والفطنة، أم لا؟»، أجاب: «لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم (وفى قراءة: يعينهم، ولكنا نفضل الأولى) لاستووا فى الهمم والعقول» (ص ٢٩٦ س ١٩ – س ٢٠) فيرد عليه أبو حاتم بكلام وجيه لا يعنينا هنا بيانه لأن الذى يهمنا هو بيان نظرية أبى بكر الرازى وحده.

أما عن المسألة الثانية فقد فصل الرازى القول فيها فى كتابه «مخاريق الأنبياء» كما يتبين من الشذرات التى يوردها أبو حاتم، فبيَّن الاختلاف بين الأنبياء، وكيف أدى إلى النزاع بين أصحابها. روى أبو حاتم: «وأما قوله (أى أبا بكر الرازى): الآن ننظر فى كلام القوم ومناقضته – يعنى بذلك كلام الأنبياء عليهم السلام – وقال: زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. ومانى وزرهشت (يقصد زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد فى القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر؛ ومانى خالف زرهشت فى الكونين (أى النور والظلمة) وعالمها. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتِل وصُلِب» [1]. واتخذ الرازى من هذا التناقض بين الأنبياء دليلاً على

---

(١) پاول كروس: فصول مستخرجة من كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازى، منشور فى مجلة «شرقيات» Orientalia جـ ٥، سلسلة جديدة، كراسة ٤/٣، روما سنة ١٩٣٦ ص ٣٦٢، قطعة رقم ٨ س ٤ – س ٦. وقارن أيضاً القطعة رقم ١٢ س ٧ – س٩.

بطلان النبوة، لأن النبوة في أصلها تقوم على أساس الإلهام والوحي من الله الواحد، فما دام المصدر واحداً، فالواجب أن يتحد القول الصادر عنه، وإلا نسبنا التناقض والاضطراب إلى الله نفسه، وهذا مستحيل على الله الحكيم. فوجود التناقض بين الأنبياء - مع ادعائهم جميعاً أنهم إنما يصدرون عن وحي الله الواحد - إنما يدل على أنهم غير صادقين، وأن النبوة التي يقولون بها باطلة.

ومن هنا يمكن تلخيص الأسس التي بنى عليها الرازي إبطاله للنبوة على هذا النحو:

١ - العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في حياة الإنسان، وكافٍ وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكافٍ كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعدُ إلى قوم يُختصون بهداية الناس إلى هذا كله؟

٢ - لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً، إذ الكل يولدون وهم متساوون في العقول والفِطَن؛ والتفاوت ليس إذاً في المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو في تنميةَ هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣ - الأنبياء متناقضون فيما بينهم؛ وما دام مصدرهم واحداً، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة.

٢ - نقد الأديان عامة

ثم يتابع الرازي نقده للأديان المنزّلة كنتيجة لإبطاله النبوات، كيما

يثبت فساد النتائج التى انتهت إليها النبوات، ما دام الأصل قد بين هو أنه فاسد. وكأنه إذاً يريد أن ينتهى إلى النتيجة عينها من بطلان النبوة، نظراً لفساد نتائجها وما تقول به.

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز بينها؛ ومعنى هذا أن إلحاد الرازى لم يكن باسم مذهب دينى معين، ولم يكن متوجهاً إلى الإسلام وحده. فنراه بعد أن بيَّن التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحداً بعد واحد.

فيقول عن اليهود: «إن اليهود قالت إن موسى قال إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلَّف، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضره المضار»، ومع هذا فإن «فى التوراه أن يوضع الشحم على النار لترويح شَمَّة (فى الأصل: سنة) الرب سبحانه (أن يوضع الشحم على النار ليشمَّ الريحَ منه الربُّ)(قطعة رقم ٨، س ٨ – س ١١)، فكيف توفق بين هذين القولين المتضاربين: القول بثبات الله وعدم تأثره بشىء، والقول بأن الله يتأثر بالروائح؟ كذلك نجد فى التوراة ما يناقض القول بأنه قديم غير مصنوع ولا مؤلَّف، إذ «فى التورية أنه قديم الأيام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية» وهذا تشبيه وتجسيم مما يؤذن بأنه مؤلف مصنوع، فكيف يتفق هذا مع ذاك؟! هيهات، هيهات! فإذا انتقلنا من بيان طبيعة الله إلى بيان صفاته وجدنا فى التوراة أوصافا تعزى إلى الرب لا يمكن أن تليق بمقامه. ففى التوراة أيضاً: «ما لكم تقرّبون إلىَّ كل عَرْجاء وعوراء! أتُراكم لو أهديتم ذلك إلى أصدقائكم ما قبلوه إلا صحيحاً؟!»، وفيها: «اتخذوا لى بساطاً من ابريشم دقيق الصَنْعة وخوانا من خشب الشمشاد». ثم قال الملحد: هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام

الغني الحميد. ونكر أشياء كثيرة مما هي في التورية وعليها» (قطعة رقم ٨ س ١٢ - ١٦). ولم يبين لنا أبو حاتم بقية المواضع من التوراة التي نقدها الرازي، لكن يبدو أن الرازي قد أخضع التوراه لنقد تفصيلي مستمر محاولا أن يبين ما فيها من متناقضات، مما يدلنا من ناحية أخرى إلى أي مدى كان اطلاع الرازي على الكتب المنزلة واسعاً.

وعلى النحو عينه نقد المسيحية فقال: «زعمت النصارى أن عيسى قديم مربوب»، وأنه قال: «جئتُ لأتم التورية»، ثم نسخ شرائعها وبدّل قوانينها وأحكامها؛ وإن النصارى «زعمت أنه أب وابن وروح القدس». فهو يأخذ على المسيحية أولاً قولها بوجود قديم غير مخلوق إلى جانب الله، مما يؤدى إلى الشرك؛ ويأخذ على المسيح ثانياً أنه قال إنه جاء لإتمام التوراة، والواقع أنه نسخ شرائعها وبدل أحكامها؛ ويأخذ عليها ثالثاً أن المسيح أو الله ثالوث مكوّن من أب وابن وروح القدس. والتناقض ظاهر في المأخذ الثاني والخُلف واضح في المأخذ الثالث والكفر بَيِّنٌ في المأخذ الأول.

ثم يتابع هجماته على بقية الأديان مبيناً ما يراه فيها من إحالات ومناقضات، «فذكر ما تدّعيه المجوس عن زرهشت في باب أهرمن؛ وما ادعاه مَاني في أن الكلمة انفصلت من الأب ومزّقت الشياطين وقتلت، وأن السماء من جلود الشياطين، وأن الرعدَ جرجرة العفاريت، وأن الزلزلة تحرُّك الشياطين تحت الأرض؛ وأن ماني رفع سابور، الذي عمل له الشابرقان [1]، في الجو وأخفاه حينا هناك؛ وأن ماني كان يُخْتَطف من بين أيديهم بروحه يحاذي به عين الشمس فمهما (لعل الصواب: ربما، راجع بعدُ في النص

(١) كتاب «الشابرقان» من كتب ماني.

المنشور الفقرة رقم ٢٢ س ٤) مكث ساعة وربما مكث أياماً. فأورد مثل هذه المُحالات التى ابتدَعها المبتدعون فى المجوسية والمانيّة، وخلطها بما فى الكتب المنزلة وآثار الأنبياء، وأضافها إلى رسل الله الطاهرين الذين هم بُراءٌ من كل ذلك، وزعم أن هذا من رسومهم، وأن هذا اختلاف وتناقض فى كلامهم، واحتج بذلك فى دفع النبوة» (القطعة رقم ٨ س ٢٠ - س ٢٩).

وهذا النقد للمجوسية والمانوية يدلنا على المدى الذى تطور إليه الإلحاد فى الإسلام. فقد كنا رأينا أن الزندقة التى رمى بها الزنادقة المتقدمون فى القرن الثانى هى المانوية والمجوسية. أما عند الرازى فإن هذين المذهبين لم يسلما أيضاً من الطعن عليهما شأنهما شأن بقية الأديان، مما يدل على الدرجة العليا التى بلغها الإلحاد على يد الرازى. ونحن نشاهد فعلاً أن الرازى قد رد على المانوية فى رسائل مفردة منها «كتاب فيما جرى بينه (أى الرازى) وبين سيسن المنانى» و «الرد على سيسن الثنوى» («الفهرست» لابن النديم، ص ٤١٦ السطر الأخير، طبع مصر سنة ١٩٢٩).

ووجه النقد ضد المجوسية والمانوية واضح، ويتجه إلى ما فيهما من أساطير ومخالفة للمعقول فى تفسير الأحداث الطبيعية.

بيد أن الرازى لم يكتف بنقد الأديان من ناحية ما يراه فيها من محالات ومتناقضات، إنما يرد كذلك على اعتراض قد يوجهه الخصم إليه وهو: إذا كانت الأديان على ما يقول من إحالة وتناقض، فكيف تفسّر تعلق هذا الجمهور الأعظم من الناس بها، وكيف تفسر انتشار الأديان بحيث لا نكاد نجد إلا النادرين جداً هم الذين لم يعتنقوا ديناً ما، وكيف تفسّر من

ناحية أخرى قلة المتبعين للفلاسفة وأصحاب المقالات العقلية، مع أنها هى الحق فى نظرك؟

فرد الرازى على هذا الاعتراض المتوقَّع من الخصم بأن قال: «إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشدّدوا فيه ونَهَوْا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانةً، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التى رووها. من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن: الجَدَل فى الدين والمِراء فيه كُفْر؛ ومن عَرَض دينه للقياس لم يزل الدهرَ فى التباس؛ ولا تتفكّروا فى الله وتفكّروا فى خَلْقه؛ والقَدَر سِرّ الله فلا تخوضوا فيه؛ وإياكم والتعمقَ فإن من كان قبلكم هلَك بالتعمق». ثم قال: «إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشدَّ اندفان، وانكتم أشد انكتام.

«قال الملحد (أى الرازى): وإنما أتوا فى هذا الباب من طول الإلْف لمذهبهم، ومرّ الأيام، والعادة، واغترارهم بِلحى التيوس المتصدّرين فى المجالس: يمزّقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة: من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفى ذلك، وأخبار فى تقديم علىّ وأخرى فى تقديم غيره، وآثار تنفى القَدر وأخرى تنفى الإجبار، وآثار فى التشبيه، ذكرها الملحد وكرهنا تطويل الكتاب بها.

«قال الملحد: إنما غرّهم طولُ لحِى التيوس وبياضُ ثياب المجتمعين

حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان، وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة» (قطعة رقم ٢ س ١ - س ٢٢).

فى هذه الفقرة الحادة اللهجة يفسر الرازى كيفية تعلق الناس بالأديان ويشرح تأثير رجال الدين ونصيبهم فى هذا التعلق. فهو يفسّر ظاهرة استمرار التدين بفكرة التقليد: فرجال الدين يتوارثون الدين رجلا عن رجل، وبحكم الوراثة والاستمرار يصبح الدين قوة ذات سلطان كبير على النفوس؛ ومن ناحية أخرى يقوم رجال الدين بصرف الناس عن امتحان هذه المعتقدات، وذلك؛ بتخويفهم الناس وإرهابهم، مما يصوغونه على هيئة عبارات عامة تثنى عن التوغل فى البحث فى الأديان، بل وتأمر بالكف عنه. وهم يحيطون هذه المسائل بالسر والتهاويل بحيث يُضْفى عليها من الغموض والاستسرار ما يجعلها مقدسة لا يفكر إنسان فى التطاول إليها. فكأن الرازى يعزو التدين إلى عوامل عدة:

أولها التقليد. وهو بهذا قد وضع يده على مصدر من أخطر المصادر فى نشر المعتقدات وتوكيدها واستمرارها مما سيعنى به الاجتماعيون المحدثون وعلى رأسهم جبريل تارْد G. Tarde وجوستاف لوبون G. Le Bon.

وثانيا السلطة. إذ يتعلق رجال الدين بالسلطان ويصبح لهم خطر وشأن فى الدولة مما يسمح لهم بفرض معتقداتهم على الناس قسراً إن لم يتيسر الإقناع.

وثالثها المظاهر الخارجية التى يتبدّى عليها القائمون بأمر الدين مما

يثير الدهشة والروعة فى نفوس البسطاء من الناس: من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان؛ وعن طريق هؤلاء تنتشر العدوى إلى بقية طبقات المجتمع.

ورابعها طول الإلف والتعوّد والاستمرار مما يؤدى إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت فى وقتٍ ما إلى طبيعة وغريزة. ويلوح أن الرازى قد وجه عناية خاصة إلى هذه الظاهرة النفسية، ظاهرة تحول العادة بفضل طول المدة إلى طبيعة، إذ يذكر «الفهرست» [1] من بين رسائله «رسالة فى العادة وأنها تَحول طبيعة».

ثم يعود إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على البطلان كما فعل فيما يتصل بالأنبياء. فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم؛ فنراه هاهنا يلجأ إلى نفس ما لجأ إليه ابن الراوندى من الطعن فى قيمة الرواية فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية، وكأنه إذاً إنما يتابع عين تيار نقد «التواتر» الذى يقوم عليه الجزء الأكبر من الأخبار الدينية [2]. ولو كان التواتر قائماً صحيحاً حقاً لما تناقضت الأحاديث فيما بينها فى مسائل رئيسية كمسألة خلق القرآن ومسألة القَدَر. ويلوح مما أورده أبو حاتم أن الرازى قد استقصى هذه المسائل واحدة بعد واحدة وأخضعها لنقد شديد يقوم على أساس المنهج التاريخى؛ وقد كان بودنا أن نرى تفصيل أقواله فى هذه الناحية حتى نتبين مدى دقته فى استخدام منهج النقد التاريخى.

---

(١) «الفهرست» لابن النديم ص ٤٢٠، س ٩، طبع مصر سنة ١٩٢٩.

(٢) راجع فيما قبل .

٣ - نقد الكتب المقدسة

ويوجه الرازى عناية خاصة إلى الكتب المقدسة، فيحاول بيان فسادها بواسطة ما فيها من تناقض وإحالات. ونقده يهدف خصوصاً إلى ما فيها من تشبيه وتجسيم، فيأخذ على التوراة والقرآن والحديث النبوى هذه الناحية. «فذكر ما فى التورية من ظاهر ما رسمه موسى عليه السلام فى ذكر البساط والخوان ووضع الشحم والشرب على النار لشمة الرب (فى الأصل: لسنة)، وأنه عتيق الأيام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية؛ وما ذكر عن رواة الحديث وأعلام الأمة، ونَسَبَهم إلى الجهل. وذَكَرهم بالتشنيع (فى الأصل: بالتسبيح) لرواياتهم الأخبار التى ادّعى عليها التناقض والتى تدل على التشبيه، مثل ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «رأيتُ ربى فى أحسن صورة، ووضع يده بين كتفى حتى وجدتُ بَرْدَ أنامله بين ثندوتيّ»؛ وما فى القرآن من الآيات التى ظاهر ألفاظها يدل على التشبيه مثل قوله عز وجل: «الرحمن على العرش استوى (١)»، وقوله: «ويحمل عرشَ ربِّك فوقهم يومئذٍ ثمانية (٢)»، وقوله: «الذين يَحْملون العرشَ ومَنْ حولَه (٣)»؛ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «جانب العرش على مَنْكِب إسرافيل وإنه ليئِطُّ أطيط الرَّحْل الجديد...» (قطعة رقم ٩ س ٩ – س ٢٠).

---

(١) سورة ٢٠: ٤.

(٢) سورة ٩٦: ١٧.

(٣) سورة ٤٠: ٧.

ولا يعنى الرازى هنا أن يحسب حساباً لحركة لتفسير العقلى لهذه الآيات والأحاديث، وهى الحركة التى قام بها المعتزلة خصوصاً فى القرنين الثانى والثالث؛ ولعله رأى أن هذا التفسير إنما هو نوع من التأويل إنقاذاً لهذه الآيات من ظاهر ما تدل عليه مما يتنافى مع كمال الألوهية؛ وهو كملحد لا يعتد بالتأويل، لأنه فى نظره ونظر أمثاله تحايلٌ لا أكثر ولا أقل، وهم إنما يتجهون إلى الأديان كما هى فى نصوصها وكما تبدو عليه.

ولسنا ندرى إلى أى مدى قام بنقد الكتب المقدسة الأخرى؛ لكن يظهر أنه حاول أن يضرب هذه الكتب بعضها ببعض أولاً، ثم يفصل القول الإيجابى فى نقدها من جانبه هو ثانياً. فهو ينقد اليهودية وآثارها عن طريق المانوية، إذ يقول أبو حاتم عنه: «واستظهر بدعوى المانية أن موسى عليه السلام كان من رسل الشياطين. وقال: من عُنِى بذلك فليقرأ سِفر الأسفار[1] الذى للمانية، فإنه يطلع على عجائب من قولهم فى اليهودية من لَدُن إبراهيم إلى زمان عيسى عليه السلام» (قطعة رقم ١٠ س ٧ - س ١٠)؛ كما ينقد المسيحية - فيما يلوح، وإن لم يظهر فى النصوص التى بأيدينا - بما ورد فى القرآن من تحريف الإنجيل؛ كما أنه ينقد القرآن على أساس ما ورد فيه مخالفاً لما فى المسيحية واليهودية، فقال: «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح عليه السلام، لأن اليهود

(١) هكذا فى الأصل والصواب: «سفر الأسرار» وهو كتاب مانى الرئيسى وفى «الفهرست» لابن النديم بيان بأبوابه («الفهرست» ص ٤٧٠ س ٩ وما يليه، طبع مصر سنة ١٩٢٩).

والنصارى يقولون إن المسيح قُتِل وصلِب، والقرآن ينطق بأنه لم يُقتل ولم يُصلَب وأن الله رفعه إليه» (قطعة رقم ١٢ س ٧ – س ٩). فمن هذا التضارب بين الكتب المقدسة يريد أن يصل إلى هذه النتيجة وهى أنها كاذبة، لأن التناقض بين أمثالها يؤذن بكذبها جميعاً ما دامت تدّعى أنها تعود إلى مصدر إلهى واحد.

ولعل أهم عناية وجهها الرازى إلى الكتب المقدسة كانت تلك المتصلة بالقرآن. فهو يقول: «قد والله تعجّبنا من قولكم إن القرآن هو مُعجِز، وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين – وهى خرافات». وهو هنا يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندى، فيهاجمه من ناحية النظم والتاليف، كما يهاجمه من ناحية المعنى [1].

أما من ناحية نظم القرآن وتأليفه فإنه يقول: «إنكم تدّعون أن المعجزة قائمة موجودة – وهى القرآن – وتقولون: «من أنكر ذلك فليأت بمثله». ثم قال (أى الرازى): إن أردتم بمثله فى الوجوه التى يَتفاضل بها الكلامُ فعلينا أن نأتيكم بألفٍ مثله من كلام البُلَغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطْلَقُ منه ألفاظاً، وأشدّ اختصاراً فى المعانى، وأبلغ أداءً وعبارةً وأشكَلُ سجعاً؛ فإن لم ترضَوْا بذلك فإنّا نطالبكم بالمثل الذى تطالبونا به» (قطعة رقم ١٦ س ٣ – س ٨). والشبه واضح بين هذا القول وبين قول ابن الراوندى: إننا نجد فى كلام أكثم بن صيفى أحسن من بعض سور القرآن، وإن كان الرازى لم

---

(١) انظر فيما قبل

يذكر بليغا بعينه. وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النَّظْم ينقسم إلى أقسام: من حيث الألفاظ، ومن حيث التراكيب، ومن حيث القدرة على الأداء أي الفصاحة، ومن حيث الموسيقي اللفظية. فيرى أن في كتابات البلغاء ألفاظاً أكثر طلاقة، ولعله يقصد بالطلاقة هنا السهولة وعدم التعقيد اللفظي، وهو إن لم يُشر إلى بُلغاء معينين، فلعله يقصد الألفاظ السهلة التي يستعملها خصوصاً كاتبٌ مثل ابن المقفع؛ فلعله يعجب بأسلوب علمي كهذا أكثر مما يعجب بالأساليب الإنشائية، نظراً إلى ذوقه العلمي الذي يميل إلى التدقيق والبساطة أكثر ما يميل إلى التفخيم وجلال اللفظ. وينقد تأليف القرآن ثانياً من ناحية طريقة التركيب، أي الأسلوب بالمعنى المحدود، فيأخذ عليه إسهابه وتطويله وتكراره، وهو هنا أيضاً يحكّم ذوقه العلمي في الأسلوب، ولا يعجب بالأساليب المطوّلة ذوات الفواصل المتكررة المعاني، لذا لا ينتظر منه أن يعجب بأسلوبٍ كأسلوب الجاحظ. ثم يهاجمه من حيث البلاغة والفصاحة، أي القدرة على أداء المعنى المقصود من أيسر طريق. ولقد كان هذا هو المثل الأعلى للبلاغة في ذلك العصر، خصوصاً بتأثير كتاب «الخطابة» لأرسطو وما قام حوله وتأثر به من دراسات بلاغية كما يظهر من «نقد النثر» لقدامة بن جعفر. وأخيراً يتطرق الرازي إلى الناحية الموسيقية في نظم القرآن فيقول إن في كلام البلغاء ما هو أشكل منه سجْعاً، و «أشكل» هنا بمعنى «أنضج» أي من شأنه أن يكون أكثر موسيقيةً. وهذا إما بأن تكون الكلمات المسجوعة أقرب في تشابه حروفها الأخيرة، ولعله لاحظ هنا اعتماد القرآن على الحروف المتقاربة دون المتساوية في بعض الأسجاع؛

وإما أن يكون السجع أقرب إلى العفو والطبيعة بحيث لا يشعر المرء بأنه مقصود إليه أو مُعتَسف.

أما من حيث المعنى فقد هاجم القرآن من عدة نواحٍ تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندي. ولا عجب فابن الراوندي كان يجول في محيط كلامي ديني، لهذا تركّز نقده في هذه النواحي؛ أما الرازي فقد كان يجول في جوّ علمي. وهذه النواحي التي هاجم منها الرازي هي أولا أن القرآن مملوء بأساطير الأولين؛ وثانياً أن فيه تناقضاً بين بعض أجزائه وبعض؛ وثالثاً أنه لا توجد فيه فائدة. قال الرازي: «قد والله تعجبنا من قولهم في حكاية أساطير الأولين، مملوء مع ذلك تناقضاً، من غير أن تكون فيه فائدة أو بَيِّنة على شيء» (قطعة رقم ١٦ س ٨ – س ١٠).

وفيما يتصل بالناحية الأولى لا نجد في النصوص التي بين أيدينا ما يفصِّل القول فيها لكن يمكن افتراض أن نقده هنا إنما سحبه من التوراة على القرآن ؛ فبعد أن بيّن أن الأقوال الواردة في التوراة أسطورية، قال إنها هي التي رددها القرآن، فهو الآخر مملوء بأساطير الأولين التي هي خرافات (قطعة رقم ١١ س ٢). ونقده للتوراة كان فيما يتصل بنبوءات النبي دانيال خصوصاً، كما يذكر أبو حاتم. وكم كان بودنا أن نعرف كيف قام الرازي بهذا النقد التاريخي، كيما نطلّع على هذه الناحية من نواحي نشاطه العقلي.

ولقد بيّنا من قبل الناحية الثانية من هذا النقد، ونعني ما أشار الرازي إليه من تناقض في القرآن، وذلك يتصل خصوصاً بمسألة التجسيم

والتشبيه وما يخالف هذا من نعت القرآن لله بأنه «ليس كمثله شيء» (سورة ٤٢: ٩)، ثم الآيات المتصلة بالجبر والأخرى التى تقول بالاختيار. ولعل الرازى قد استقى هذه المسائل من كتب الكلام نفسها.

والناحية الثالثة هى التى يوجه إليها الرازى كامل عنايته، على الأقل فيما يبدو من النصوص التى لدينا. فهو يريد أولا أن يرد على الخصم حجته، هذا الخصم يقول: «من أنكر ذلك (أى إعجاز القرآن) فليأت بمثله»؛ فيقول الرازى: ونحن نقول لكم كذلك ائتونا بمثل ما فى كتاب أصول الهندسة والمجَسْطى وغيرهما. قال الرازى: «إنا نطالبكم بالمثل الذى تزعمون أنّا لا نقدر أن نأتى به»؛ وهو بهذا التحدى يشير إلى أن الحجة نفسها ترتد على الخصم، فليس فى وسع إنسان أن يأتى تماماً بما أتى به آخر.

وهو يريد ثانياً أن يبين أن هذه الكتب العلمية وأمثالها أكبر فائدة ونفعاً من القرآن والكتب الدينية عامة، لأن فى الأولى من العلم ما فيه فائدة للناس فى معاشهم وأحوال دنياهم، بينما القرآن (وكذلك الكتب الدينية الأخرى) لا تفيد شيئاً. فإن كان لابد من التحدث عن الإعجاز والحجة، فالأولى بهما أن يُعْزَيا إلى مثل هذه الكتب النافعة. قال الرازى: «وأيم الله لو وجب أن يكون كتابٌ حجةً، لكانت كتب أصول الهندسة، والمَجَسْطى الذى يؤدى إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذى فيه علوم مصلحة للأبدان – أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضراً ولا يكشف مستوراً»، يعنى به القرآن العظيم. وقال أيضاً: ومن ذا يعجز عن

تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلا دعاوى أن ذلك حُجة؟ وهذا باب إذا دعا إليه الخصمُ سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به أن سُكر الهوى والغفلة مع ما إنّا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلقُ وأسجع منه. وهذه معانى تفاضُل الكلام فى ذاته، فأما تفاضل الكلام على الكتاب فللأمور كثيرة فيها منافع كثيرة، وليس فى القرآن شئ من ذلك الفضل، إنما هو فى باب الكلام، والقرآن خلو من هذه التى ذكرناها» (قطعة رقم ١٧ س ١ – س ١١)

فنقد الرازى هنا يتجه إذاً إلى بيان ما فى الكتب العلمية من نفع لصلاح معاش الناس فى دنياهم، بينما لا يوجد فى الكتب الدينية شئ، فهى أكثر فائدة إذاً من الكتب الدينية. وهنا نشاهد فى رد أبى حاتم على أبى بكر الرازى صاحبنا تلك الظاهرة التى نجدها فى العالم الأوروبى اليهودى والمسيحى، خصوصاً عند فيلون اليهودى والقديس أوغسطين فى «مدينة الله» وعند روچر بيكون، ونعنى بهذه الظاهرة نسبة العلوم التى اكتشفت إلى وحى الله على لسان الأنبياء، وما العلماء والفلاسفة إلا آخذون متلقون عن هؤلاء الأنبياء الذين أوحى الله إليهم هذه العلوم.

فبينما الرازى يقول: «إن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرهم وألهموا ذلك بلطافة طبعهم – يعنى ما فى كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير والخصوصيات التى فيها. وما فى المَجِسْطى وبطلميوس من معرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وما فيه من اللطائف والأحكام، وما فى إقليدس من علم الهندسة والمساحات،

ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك مما في هذه الكتب، فزعم الملحد (أي الرازي) أن ذلك كله باستنباط وإلهام، وأنهم استغنوا عن أئمتنا في ذلك، يعني الأنبياء عليهم السلام. ثم افتخر وقال: إن نفعها وضرها أكثر من نفع كتب الشرائع وضرها؛ وتحجج بذلك. ثم قال: أخبرونا أين ما دلت عليه أئمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية، وأفعال العقاقير؟ أرونا منه ورقة واحدة كما نُقِل عن بقراط وجالينوس الألفُ لا الآحاد (أي من الأوراق)، وقد نفع الناس؛ وأرونا شيئاً من علوم حركات الفلك وعِلَلِه نُقل عن رجل من أئمتكم أو شيئاً من الطَبائع اللطيفة الطريفة نحو الهندسة وغير ذلك من أمر اللغات، لم تكن معروفة، اخترعها أئمتكم؟ ثم قال: إن قلتم إن هذا كله أخذ أصله من أئمتنا، قلنا: هذه دعوى غير صحيحة ولا مسلَّمة لكم، وإنّا لنعرف ما تدَّعون أنه من أئمتكم، وهو الضعف الوَتِحُ (أي القليل التافه الخسيس) الذي شاع ذكره في عوامّ الناس وخواصّهم. ثم قال: فإن قلتم: فمن أين عرف الناسُ أفعالَ العقاقير في الأبدان وحركة الفلك، وبلى لغةٍ تدعى إلى اختراع اللغات؟ فإن لنا في ذلك أقاويلَ تستغني عن أئمتكم: فمنها ما تكون مستخرجة على رسومها المعروفة المشهورة عند أهلها كالأرصاد للنجوم ومعرفة أفعال العقاقير في الأبدان ومعرفة قوامها بالطعوم والأراييح؛ ومنها ما أخذت أولاً عن أول إلى نهاية الزمان؛ ومنها أن تكون معرفتها بالطبع كما يُحْسِن الإوَزّ السباحة من غير تعليم من أئمتكم ويدحض الاحتجاج الذي احتججتم به» (1) - بينما

(1) قطعة رقم ١٩ س ٤ - س٢٧.

يقول الرازى هذا مفسّراً كيفية نشأة العلوم نرى أبا حاتم يرد عليه قائلا: «وأما هذه الكتب التى ذكرها وذكر أنها (نقلت) عن أئمتهم (أى الفلاسفة والعلماء) فإنا نقول: إنها من رسوم الحكماء الصادقين المؤيدين من الله (ع ج)، وليس اسم أئمتهم فيها إلا عارية. وهذه الأسماء التى نُسبت هذه الكتب إليها مثل جالينوس وبقراط وإقليدس وبطلميوس وغير ذلك مما يشاكلها فهى أسماء كُنى بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب، وهذه الكتب هى مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة. وقد كنت ناظرت الملحد (أى الرازى) على أشياء هى فى كتاب بَلِيناس، وقد ذُكِرَ لنا أن صاحب هذا الكتاب مُحدَث وأنه كان فى هذه الشريعة (أى الإسلام) وتسمى بهذا الاسم ووضع هذا الكتاب - وقد ذكرنا شيئا من كلامه والأمثال التى ضربها فى كتابه - فذاكرتُ الملحد بذلك فقال: هذا هو صحيح وقد عرفناه، واسم هذا الرجل فلان، وكان فى أيام المأمون وكان حكيما متفلسفاً. وهذا كنا سمعناه من غيره. فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء والقدماء، وتسمى بهذا الاسم الذى يشاكل تلك الأسماء، وكلامه من ذلك النوع، ولكنه قد جوّد القول فى التوحيد وردّ على أصحاب الاثنين وسائر الملحدين... وهكذا كان سبيل سائر الحكماء الذين تسموا بهذه الأسماء» (قطعة رقم ٢٠ س ١ - س ١٧).

من هذا الاقتباس الطويل [١] يتبين لنا أن الرازى يرى أن العلوم إنما استخرجها الفلاسفة والعلماء بعقولهم، وهى كافية لتحصيلها كما روينا من قبل فى وصفه للعقل؛ ولا حاجة إلى الأنبياء من أجل هذا التحصيل؛ كما أنه

(١) أطلنا فى الاقتباس لأن النص المنشور فى مجلة أورينتاليا من الصعب الحصول عليه.

لم يرد عن الأنبياء شئ فى هذا الباب. ثم يوضح طرق تحصيل العلم فيردها إلى ثلاثة: التحصيل العقلى وفقاً لقواعد البحث والبرهان المعروفة؛ والنقل من السلف إلى الخلف وهكذا إلى غير نهاية بالرواية الصحيحة كما هى فى علم التاريخ؛ والفطرة والغريزة اللتان بهما يدرك الإنسان ما يحتاج إليه فى معاشه وبقائه دون معلم ولا إعمال ذهن ولا تلقين من رواة. ولقد كان الرازى موفقاً حقاً فى حصر طرق العلم هذه وإن كان لم يأت فيها بجديد غير ما هو معروف فى مقدمات الكتب المنطقية، فيما عدا الطريق الثانى، طريق الرواية التاريخية. وعلى العكس من هذا نرى أبا حاتم الرازى يعنى برد هذه العلوم والمعارف كلها إلى الأنبياء والأئمة؛ وقد كان واجباً عليه أن يقف هذا الموقف لأنه إسماعيلى، وقد رأينا نظرية الإسماعيلية فى التعليم وكيف أنها ترد العلوم كلها إلى الأئمة المعصومين؛ فكان طبيعياً أن يناضل عن هذا الرأى. والطريف حقاً هو تفسيره لنسبة هذه العلوم المعروفة إلى أمثال جالينوس وإقليدس وبقراط وبطلميوس؛ فهو يزعم أن هذه الأسماء ما هى إلا أسماء مستعارة «كُنى بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب، وهذه الكتب هى مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة»، أى على الوحى الذى تلقاه الأنبياء عن الله، ويضرب لهذا مثلا بما جرى لكتاب بلنياس [1] من أن مؤلفه رجل محدث كان فى عهد المأمون وأنه ألف الكتاب ونسبه إلى

---

(١) راجع فيما يتصل بهذه الفقرة ما قاله كروس فى: «جابر بن حيان» جـ ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥، القاهرة سنة ١٩٤٢ P. Kraus: Jabir ibn Hayyan انظر المقال السالف عن جابر .

اسم بلنياس، مستعيراً هذا الاسم؛ وكذلك فإن الأسماء المذكورة على أنها أسماء مؤلفى الكتب العلمية هى أسماء مستعارة، والواقع أن الكتب للأنبياء ومأخوذة عما تلقوه من وحى.

وهذا التفسير بعينه هو الذى نجد نظيره عند فيلون (١) وأوغسطين وروچر بيكون، وهو الموقف الدينى الدى لابد أن يقفه رجل الدين فى دفاعه عن حكمة الأديان ضد حكمة العلماء الدنيويين. ولذا لم يكن غريباً أن نجد تشابهاً كاملاً فى الموقفين بين العالم اليهودى والعالم المسيحى والعالم الإسلامى؛ وأكّد هذه الظاهرة فى الإسلام مذهبُ الاسماعيلية بما تقتضيه نظرياته فى الإمام المعصوم والتعليم. وهذا هو الأصل فيما نجده فى كتب تواريخ العلماء والحكماء فى الإسلام من نسبة بعض العلوم إلى الأنبياء مثل إدريس الذى يقال إنه هرمس (٢). ولعلنا نعود إلى تفصيل هذه الظاهرة فى الإسلام ونتابع تطورها فى فرصة أخرى، مكتفين هنا بتسجيلها فحسب.

والرازى يثير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة فى نقد القرآن والكتب المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت وقد رأيناها مفصّلة بعض التفصيل فى مقال كِرَوْس عن ابن الراوندى (ص ١٢٢ – ص ١٢٦) وعرفنا قول الرازى وما يثيره من مسائل، فلا داعى إلى العَوْد.

ومن هذا كله يتبين لنا أن الرازى فى نقده للقرآن من حيث المعنى قد عُنِى خصوصاً ببيان ما فيه من فوائد تتصل بأحوال الناس فى حاجاتهم

(١) راجع كتابنا: «خريف الفكر اليونانى» ص ١٢٧، القاهرة سنة ١٩٤٣.

(٢) انظر ابن القفطى: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٢ وما يليها، طبع مصر سنة ١٣٢٦هـ = سنة ١٩٠٨.

ومعاشهم، وعارضها بما في كتب العلماء والحكماء من فوائد أجزل وأكبر فكأنه يقف نفس الموقف الذي نشاهده لدى الملحدين من العلماء في العصر الحديث وبخاصة في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ وفي وسع المرء أن يعقد مقارنات طريفة بين هذا الموقف وموقف مفكر حر آخر مثل ڤولتير: فكلاهما مؤمن بالعقل ومؤمن بالألوهية؛ وكلاهما كافر بالأنبياء والأديان الوضعية على اختلافها؛ وكلاهما كان متشائماً يرى الشر في الوجود أكثر من الخير: أما ڤولتير فقد عبّر عن رأيه هذا مراراً خصوصاً في قصيدته التي نظمها عن «زلزال لشبونة»؛ أما الرازي فرأيه هذا مثبوت في كتبه خصوصاً في مواضع متفرقة من «الطب الروحاني» ومقالته في اللذة بعنوان «كتاب اللذة»، وكذلك في كتاب «العلم الإلهي» إذ يذكر موسى بن ميمون في «دلالة الحائرين» (جـ ٣ ف ١٢؛ جـ ٣ ص ١٨ من طبعة منك، باريس سنة ١٨٣٦. انظر: «رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي»، نشرة كروس، ص ١٧٩ – ص ١٨٠) أن «للرازي كتاباً مشهوراً وسَمَه بالإلهيات ضَمَّنه من هذياناته وجهالاته عظائم، ومن جملتها غرض ارتكبه: وهو أن الشرّ في الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذّاته في مدة راحته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزَّمانات والأنكاد والأحزان والنكبات – فتجد أن وجوده – يعني الإنسان – نقمة وشر عظيم طُلب به. وأخَذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقوم كلُّ ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجُوده البيّن وكونه تعالى الخير المحض، وكل ما يصوره فيه خير محضٌ بلا شك». وهو قول يشبه تماماً قول بيرن: «عُدَّ ساعات سرورك، وعُدَّ أيامك الخوالي من

البلبال، فأنيًا ما كنتَ، اعترف بأن ثمت ما هو أحسن منه هو أن لا توجد»[1].

وقد بسط الرازى آراءه فى شقاء الدنيا من هذه الناحية فى فلسفته فى اللذة والألم التى عرضها فى كثير من مقالاته وكتبه. بيد أننا لا نستطيع الجزم بموقف الرازى من العناية الإلهية؛ وذلك لأننا نراه يؤمن بوجود خالق حكيم، إذ له كتاب بهذا العنوان هو «كتاب أن للإنسان خالقاً حكيما» («الفهرست» لابن النديم ص ٤١٦ س ١٨ من الطبعة المصرية سنة ١٩٢٩)، ثم نراه يقول هذا صراحة فى مناظرته مع أبى حاتم [2] ويشير إليه فى مواضع متفرقة، مما يدل على أنه كان فعلا يؤمن بوجود خالق حكيم؛ ولكننا لا نستطيع أن نؤكد: أكان الرازى يدخل العناية الإلهية ضمن حكمة الله أم كان يخرجها منها بحسبان الحكمة لا تقتضى بالضرورة العناية، أو على الأقل العناية الجزئية الخاصة ببنى الإنسان؟ ولو كان لنا أن نرجِّح لقلنا إن مجرى تفكيره العام يفضى به إلى إنكار العناية الإلهية.

---

(١) راجع كتابنا: «شوبنهور» ص ٢٠٨، الطبعة الثانية، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

(٢) «رسائل فلسفية للرازى»: ص ٢٩٥ س ١٤ – س ١٥.

٤ - خاتمة

وبالجملة كان الرازى ممن ينكرون النبوات للأسباب التى فصلّناها فى أول هذا البحث؛ ويرى أن العقل الإنسانى كفيل وحده بهداية الإنسان إلى السبيل القويم فى حياته؛ وما دام كذلك فإن مبدأ الاقتصاد فى الفكر والتقدير يدعو إلى إنكار النبوة، لذا يقول: «أخبرونا هل يكون مصيباً من وجد إلى أمر طريقين فسلك الأطولَ منهما والأوعر؟ وهل يكون مريداً للأفضل والأصلح من يجد إلى تعريف شئ من وجهين سبيلاً، فيعرِّفه من أعسرهما وأبعدهما وأكثرهما ريباً وشكوكاً وجلّباً لسوء العواقب، ويدع ما خالف هذه الوجوه؟ فإن قلتم: لا، قلنا: فهلا ألهم اللّهُ عباده معرفة منافعهم ومضارِّهم فى عاجلهم وآجلهم، وتركَ احتياج بعضهم إلى بعض؟ فإنا نرى ذلك قد أهلك كثيراً من الناس وأدخل عليهم أعظم البلاء فى عاجلهم بالعيان، وفى آجلهم. أما فى عاجلهم فلتصديق كلُّ أمة إمامَها وضربِ بعضهم وجوهَ بعضٍ بالسيف واجتهادهم فى ذلك». (قطعة رقم ١٤ س ١ - س ٩). فكأن الخير والحكمة كانا يقتضيان عدم إرسال الأنبياء حتى لا تقع الفُرقة بين الناس، ولعله هنا يريد أن يعارض الآية: «ولو شاء اللّه لجعلكم أمةً واحدةً» (سورة ٥: ٥٣)، إذ «لولا ما انعقد بين الناس من أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا، لأن المنازعات تقع إما لعاجل أو لآجل. وأورد كلاماً طويلاً فى هذا الباب؛ ولكن هذه جملته» (قطعة رقم ١٤ س ٩ - س

١١)؛ وكنا نود أن نرى هذا الكلام بالتفصيل، لنرى إلى أى حد حاول أن يرد على من يؤيدون النبوات لأسباب اجتماعية مصلحية ذاكرين ما يعود على الناس من فوائد فى جماعتهم إن اعتنقوا الأديان وتمسكوا بأوامرها ونواهيها. وهو بهذا لم يدع وجهاً من أوجه الدفاع عن النبوة إلا هاجمه أو أخضعه لنقد صارم، خصوصاً هذه الناحية المصلحية البرجمتية التى تضاف إلى النبوة حتى مع افتراض عدم صحتها من الناحية النظرية، وكأن هذه الفوائد العملية التى تترتب عليها تغنى عن البحث فى صحتها من الناحية النظرية. ويلوح أنه تناول طويلاً هذه الناحية إذ نراه بعد هذا يرد على معترض ينسب هذا التنازع وتلك المحاربات إلى الناس والمعتنقين الديانات، لا إلى الديانات نفسها، فيقول: «إن قلتم إن المجاذبات والمحاربات من أجل إيثارهم أعراض الدنيا، قلنا لكم: هل رأيتم أحداً آثر القليل على الكثير إلا لشك منه فى نيل الكثير؟ فإن قلتم: نعم، كابرتم؛ وإن قلتم لا، فكذلك إيثار المؤثر لأغراض الدنيا وشهواتها على الأمور الجليلة والثواب العظيم القدر الذى يعجز الواصفون عنه، – ليس ذلك إلا لشكٍ منه فى نيل ذلك الكثير العظيم الدائم الذى يعجز الواصفون عنه (لاحظ ما هنا من تهكم!)، كما نرى الرجل يؤثر المائة الدينار على الألف إذا خاف فوت المائة والألف، وإذا كان مستيقناً أنه يصل إلى الألف مع ترك المائة فإنه لا يرى أخذ المائة. قال: وكذلك لو أن الناس أخلصوا اليقين بقول أئمتكم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما آثروا القليل من عاجلهم على الكثير من آجلهم» (القطعة نفسها، س ١٢ – س ٢١). وعلى هذا فإن الرازى يرى أنه

حتى من الناحية العملية - البرجمتية - لا فائدة فى النبوات والأديان؛ فإن أضفتَ هذا إلى بطلان النبوة من الناحية النظرية، ثبت - فى رأيه - فساد النبوة إطلاقا.

الرازى إذاً يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان، وينزع نزعة فكرية حُرة من كل آثار للتقليد أو العدوى؛ ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذى لا يحده شئ؛ وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصاً بحركة التنوير [1] فى العصر الحديث فى القرن الثامن عشر؛ ويدعو إلى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة؛ مما يجعل من الرازى شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحداً من أحرار العقول النادرين فى التاريخ، ومن أجرأ المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تاريخها؛ ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى ذلك العصر؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج.

أتُرى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمُـل فى إيجادها؟

---

(١) راجع وصفها وخصائصها فى كتابنا: «نيتشه» ص ١١١ وما يليها، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

الفهـــرس

من تاريخ الإلحاد فى الإسلام

هذا هو الإلحاد، تلك النتيجة اللازمة لحالة النفس التى إستنفذت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها بعد أن تؤمن ..

بهذه الرؤية يفتتح الفيلسوف البارز والمفكر الرائد د. عبد الرحمن بدوى كتابه، وبهذه الكلمات يبدأ رحلته الشيقة التى تضىء أكثر الجوانب إظلاماً فى تاريخنا الإسلامى، الا وهو تاريخ الإلحاد فى الإسلام.

ويمضى الكتاب راصداً حركة الإلحاد، بداية من الزنادقة الأوائل وإنتهاء بأشهر الملاحدة كابن الراوندى وابن حيان والرازى، وهو فى رصده لهذه الحركة يفسر أولاً خصوصية الروح العربية والإلحاد العربى، ثم يطرح بعد ذلك معنى (الزندقة) كاشفاً عن أصولها وعن علاقتها بالمذهب (المانوى)، ثم يتنهى أخيراً إلى أعلام الإلحاد متتبعاً أطروحاتهم الفكرية المختلفة.

الكتاب إذن يتحرك داخل المنطقة الملغومة المح... كانت من ثم دائماً مجهولة فى ذلك المنعطف الخط... المعاصر.

